LE SHAYKHISME À LA PÉRIODE QAJARE

MIROIR DE L'ORIENT MUSULMAN

Le shaykhisme à la période qajare

Histoire sociale et doctrinale d'une École chiite

Denis Hermann

BREPOLS

D/2017/0095/137
ISBN 978-2-503-53151-9
e-ISBN 978-2-503-55847-9
DOI 10.1484/M.MOM-EB.5.106129

Printed in the EU on acid-free paper.

Avant-propos

Cet ouvrage est une version remaniée et remise à jour d'une large partie de notre thèse de doctorat soutenue, en novembre 2007, au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi. Elle s'intitulait *Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī en Iran au cours de la période qājār (1843-1911)*. Nous avons décidé de ne pas intégrer ici la dernière partie, consacrée au rôle des shaykhis au cours du mouvement constitutionnel (1906-1911) et de concentrer notre étude à la seule période allant du décès du second maître de l'École shaykhie, Sayyid Kāẓim Raštī (m. 1259/1844), à l'avènement du régime constitutionnel de 1906.

Travailler sous la direction scientifique de Mohammad Ali Amir-Moezzi fut une véritable opportunité, celle d'avoir le regard d'un islamologue sur un travail d'histoire sociale et doctrinale. Son soutien et son attention à l'avancée de mes travaux de thèse comme d'autres projets collectifs s'avérèrent des plus précieux.

Ces recherches n'auraient par ailleurs pu être menées à bien sans l'obtention d'une bourse de longue durée (BAR) de l'Institut français de recherche en Iran (IFRI). Nous tenons ainsi à exprimer notre gratitude à MM. Jean During et Christian Bromberger, qui ont dirigé l'IFRI lors de notre séjour d'octobre 2004 à septembre 2007, grâce auxquels nos recherches se sont effectuées dans les meilleures conditions. Notre travail doit également beaucoup à l'Iranian Institute of Philosophy (IRIP), qui nous a accueilli, et spécialement à MM. Gholam Reza Aavani, directeur, et Shahram Pazouki, directeur du département d'études religieuses, qui nous ont témoigné la plus grande sollicitude.

Notre reconnaissance va également à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, auront contribué à faciliter nos recherches documentaires. Nous pensons en particulier à MM. Hādī Makārim, qui nous a fait l'honneur de nous ouvrir sa bibliothèque privée, et Omid Rezai, chercheur à l'Organisation du *waqf* et des œuvres de bienfaisances (*Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya*) de Téhéran, qui nous a assisté dans la lecture des *waqfnāma* constitués par des shaykhis kirmānī, et avec qui nous avons co-écrit deux articles au cours de notre séjour en Iran. La consultation des fonds de la bibliothèque de la Grande encyclopédie de l'islam de Téhéran, mais aussi l'aide de ses documentalistes,

nous ont été par ailleurs d'un grand secours. Nous tenons également à remercier MM. ʿAbd al-ʿAlī Ibrāhīmī, Sayyid Murtaḍā Vazīrī Yazdī et Murtaḍā Āqā Zāda Ibrāhīmī (m. 2008) qui ont eu l'amabilité de répondre à nos questions relatives à l'histoire sociale et doctrinale de l'École shaykhie, et notamment de sa branche kirmānī.

Enfin, nos éminents collègues, Mme Sabrina Mervin et MM. Jean Calmard, Robert Gleave, Fabrizio Speziale, Devin Stewart et Christoph Werner, ont bien voulu lire notre thèse et nous faire part de leurs précieuses remarques et suggestions : puissent-ils en être ici remerciés.

Liste des abréviations

AION : *Annali dell'Università degli Studi di Napoli « L'Orientale »*
ANES : *Ancient Near Eastern Studies*
BJMES : *British Journal of Middle Eastern Studies*
BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CSSAAME : *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*
CSSH : *Comparative Studies in Society and History*
DWI : *Die Welt des Islams*
EI¹ : *Encyclopaedia of Islam*, 1re éd.
EI² : *Encyclopaedia of Islam*, 2e éd.
EIr : *Encyclopædia Iranica*
IC : *Islamic Culture*
IJMES : *International Journal of Middle East Studies*
IRAN : *Iran, Journal of Persian Studies*
IrSt : *Iranian Studies*
IS : *Islamic Studies*
JA : *Journal Asiatique*
JAH : *Journal of Asian History*
JAOS : *Journal of the American Oriental Society*
JESHO : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JMH : *Journal of Modern History*
JNES : *Journal of the Near Eastern Studies*
JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society*
JRCAS : *Journal of the Royal Central Asian Society*
JSAI : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
JSSR : *Journal for the Scientific Study of Religion*
MES : *Middle Eastern Studies*
MW : *The Muslim World*
OM : *Oriente Moderno*
RMM : *Revue du Monde Musulman*
SI : *Studia Islamica*
StIr : *Studia Iranica*
ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Avertissements

Version profondément remaniée de notre thèse de doctorat intitulée *Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī en Iran au cours de la période qājār (1843-1911)*, le présent ouvrage traite uniquement certains aspects de l'histoire sociale et intellectuelle de l'École shaykhie. Si, en effet, nous avons tenu à souligner les imbrications et les liens profonds qui existent entre l'histoire sociale et la doctrine, notre formation d'historien nous a conduit à écarter, ou simplement à mentionner, de nombreuses questions d'ordre islamologique. Aussi, l'introduction à la doctrine shaykhie que nous proposons dans la première partie n'est pas exhaustive, car elle a essentiellement pour but d'offrir une synthèse des concepts nécessaires à l'intelligence de l'histoire sociale de l'École.

Nous avons à ce titre accordé tout au long de l'ouvrage une large place au quatrième pilier (*rukn-i rābiʿ*), ainsi qu'à la réfutation de l'*iǧtihād*. Les islamologues gagneraient assurément à découvrir, sinon à étudier, les très riches littératures shaykhies. Nous pensons notamment à l'exégèse et à l'étude du *ḥadīṯ* chez les maîtres de la branche kirmānī, mais aussi à l'œuvre juridique des différents oulémas shaykhis, ainsi qu'à celle, largement inconnue, de Muḥammad Bāqir Hamadānī (m. 1319/1901), le fondateur de la branche bāqirī.

Cet ouvrage, qui étudie certains aspects de l'histoire sociale et intellectuelle, ne prétend à l'exhaustivité : de nombreux pans de l'histoire du shaykhisme et de ses différentes branches à la période qajare, mais aussi durant le XXe siècle, restent donc à étudier. Nous nous sommes concentré sur la période 1844-1906, qui s'étend du décès de Sayyid Kāẓim Raštī – qui marque la division du shaykhisme en plusieurs courants et leurs transferts vers l'Iran – à l'avènement du mouvement constitutionnel, l'année 1906 correspondant ainsi à la fois à la mort du maître Muḥammad Ḫān Kirmānī et à l'entrée de l'Iran dans une ère nouvelle. Nous avons néanmoins abordé, lorsque cela s'avérait nécessaire, les périodes antérieures et postérieures, notamment afin d'introduire les fondateurs de l'École. Pour cela, nous avons consulté certaines sources et traités shaykhis ultérieurs mais fondamentaux, afin d'introduire des concepts clefs ou de relever des évolutions.

Si, étant historien, nous nous sommes essentiellement fondé sur des sources écrites, nous avons ici ou là intégré des éléments qui ne figuraient pas dans les

documents consultés, mais qui étaient par ailleurs suffisament connus pour que l'on puisse légitimement leur accorder crédit. Les quatre années passées sur le terrain en Iran se sont révélées à cet égard très fructueuses. Mais cette démarche n'est pas sans risque, aussi essayerons-nous d'indiquer le degré de certitude que nous accordons à telle ou telle information, ainsi que les milieux dans lesquelles elles circulaient.

Enfin, si cette monographie prend nécessairement en compte la diversité des courants du shaykhisme, c'est l'histoire sociale et intellectuelle de la branche kirmānī qui en constitue le fil conducteur. Elle se distingue en effet par une doctrine plus complexe et un corpus particulièrement monumental. Pour cette raison, mais aussi par commodité, dans les lignes qui suivent, l'expression *École shaykhie* désignera par défaut la seule branche kirmānī. Un adjectif discriminant sera en revanche employé lorsqu'il s'agira de référer aux branches tabrīzī ou bāqirī. Nous considérons à cet égard qu'une histoire sociale du shaykhisme tabrīzī et bāqirī reste à faire.

Note. – Le système de translitération adopté dans le présent volume est conforme à celui en usage dans la revue *Arabica*.

Introduction

Après avoir servi la dynastie safavide (906-1134/1501-1722), les tribus turkmènes qajares originaires de la région d'Astarābād parvinrent au cours de la seconde moitié du XVIII[e] siècle à unifier l'Iran sous leur autorité. Le fondateur de la dynastie, Āqā Muḥammad Ḫān (r. 1193-1211/1779-1797), élimina ses principaux rivaux, notamment les Zands (1164-1209/1751-1794), remporta des victoires militaires en Géorgie et dans le sud du Caucase et fit de Téhéran la nouvelle capitale en 1200/1786. N'étant pas des seyyeds, contrairement aux Safavides qui clamaient être les descendants de l'Imām Kāẓim (m. 183/799) et à qui l'Iran devait l'établissement du chiisme comme religion d'État, les Qajars (1200-1344/1786-1925) ont souffert d'un certain manque de légitimité religieuse vis-à-vis de leurs prédécesseurs[1]. Āqā Muḥammad Ḫān et son successeur Fatḥ ʿAlī Šāh (r. 1211-1250/1797-1834) multiplièrent ainsi les marques de respect envers le clergé chiite pour s'attirer sa bienveillance[2]. Des mosquées furent construites et des mausolées embellis, notamment à Qom. Fatḥ ʿAlī Šāh commanda par ailleurs de nombreux traités religieux aux oulémas, auxquels il alloua des bourses. Ces derniers voyaient d'ailleurs avec satisfaction le pays entrer dans une période de relative stabilité politique marquée par la sortie du chaos et le renforcement de l'identité chiite après le règne de Nādir Šāh (r. 1148-1160/1736-1747).

L'Iran connut de profonds bouleversements économiques et sociaux à la période qajare. On comptait environ trois millions d'habitants au début du XIX[e] siècle et dix à l'aube du siècle dernier. On a souvent évoqué le passage d'une société désignée comme « médiévale »[3] ou « féodale » à la modernité incarnée par l'avènement du mouvement constitutionnel et l'établissement d'un parlement en 1906 ainsi que l'émergence de débats contradictoires sur l'avenir de la nation dans la presse et différents cercles politiques comme les *anǧuman*. La population, encore au deux tiers nomade et semi-nomade au début du XIX[e] siècle, se sédentarisa progressivement pour représenter 25 % à un tiers de la population au début du XX[e] siècle. Le caractère « médiéval » et

1. H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906 : The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley/Los Angeles, 1969, p. 22.

2. *Ibid*, p. 41-50.

3. A.K.S. Lambton, *Qajar Iran. Eleven Studies*, Londres, 1987, p. ix.

« féodal » de l'Iran qajar dans la première moitié du XIXe siècle se manifestait notamment par le poids considérable de l'agriculture et des grands marchands dans l'économie nationale, l'importance du retard technique sur l'empire ottoman, ainsi que le caractère tribal de son organisation politique et militaire[4].

Chiisme et société à la période qajare

La période qajare a longtemps été considérée comme une période de déclin intellectuel. D'abord, par rapport à l'époque safavide, qui constitua un tournant décisif pour l'histoire du chiisme ; ensuite, en raison de la vulnérabilité croissante vis-à-vis de l'influence politique, économique, culturelle et militaire de l'Occident au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. C'est au cours du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh (r. 1264-1313/1848-1896) que les oulémas ont progressivement contesté le régime qajar, accusé de s'être compromis avec les puissances occidentales et d'avoir abandonné son rôle historique de « propagateur de la religion » et de « défenseur de la charia ». Ainsi fut remis en cause le modèle implicite de partage du pouvoir entre autorités politiques et religieuses qui prévalait jusqu'alors et qui se traduisait notamment au cours de la période safavide par la collaboration étroite entre l'État et des oulémas comme ʿAlī al-Karakī (m. 940/1534), Šayḫ Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī (m. 1030/1621) et Mīr Dāmād (m. 1041/1631-1632)[5].

La naissance de l'École théologico-mystique shaykhie au début du XIXe siècle sous l'autorité de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī (m. 1241/1826) et Sayyid Kāẓim Raštī (m. 1259/1844) s'est donc produite dans une période très féconde pour la pensée chiite et la vie intellectuelle de l'Iran. Cette vitalité se manifesta par l'opposition, souvent violente, de courants concurrents, mais que l'on verra néanmoins par ailleurs coexister dans la complémentarité, voire entrer dans une forme d'imbrication. Contrairement à ce qui fut le cas durant la période safavide, ce n'est plus la question de la prière du vendredi ou le droit à la collecte d'impôts religieux comme le *ḫums* qui cristallisent les principales oppositions entre oulémas ; la nature des affrontements évolue vers une plus

4. Voir Ch. Issawi (éd.), *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago, 1971 ; H. Ebrahimnejad, *Pouvoir et succession en Iran. Les Premiers Qâjâr 1726-1834*, Paris, 1999.

5. Sur la question de l'autorité religieuse et politique dans le second siècle safavide, voir A. Newman, « Towards a Reconsideration of the "Isfahan School of Philosophy" : Šayḫ Bahā al-Dīn and the Role of the Safavid ʿUlamā », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, D. Hermann & F. Speziale (éd.), Berlin, 2010, p. 83-121.

grande diversité[6]. Le début du XIX[e] siècle vit ainsi la quasi-extinction du courant traditionnaliste *aḫbārī* après l'exécution de Mīrzā Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī en 1233/1818, l'ascension du courant rationaliste *uṣūlī*, le succès populaire des confréries soufies chiites, ainsi que la naissance de l'École théologico-mystique shaykhie. Ces quatre courants atteignirent leur apogée intellectuelle durant la fin du XVIII[e] siècle et au cours du siècle suivant, tant par leur caractère central au sein de la société iranienne d'alors, que par l'importance des œuvres qu'ils ont produites. L'attitude des souverains qajars comme celle d'autres membres de la dynastie illustrent la centralité de ces débats et de ces oppositions. En effet, si Fatḥ ʿAlī Šāh reste connu pour avoir mené une politique hostile au soufisme, il n'en fut pas moins admiratif de certains maîtres, à l'instar de Ḥusayn ʿAlī Šāh (m. 1234/1818)[7]. Son petit-fils et successeur Muḥammad Šāh (r. 1250-1264/1834-1848) fut au contraire un membre de la niʿmatullāhiyya et montra une certaine tolérance à l'égard des minorités intra-chiites comme des non-musulmans. Nāṣir al-Dīn Šāh et Muẓaffar al-Dīn Šāh (r. 1313-1324/1896-1907) eurent quant à eux des tuteurs shaykhis tabrīzī. Le second fut considéré comme un souverain libéral et tolérant, notamment pour ce qui concerne la question religieuse[8]. À la cour à Téhéran comme dans les provinces, les hommes d'État et les gouverneurs ont ainsi adhéré à des exposés doctrinaux différents, ce qui, nous le verrons, permit parfois aux minorités intra-chiites de jouir d'une relative protection et de se maintenir ainsi dans un certain nombre de villes ou de régions.

Cette profonde reformulation des doctrines à la période qajare, et l'évolution qu'elle suppose, sont également le fait d'autres groupes religieux, pourtant souvent oubliés. Dans l'Ouest iranien, le mouvement mystique kurde d'inspiration chiite *yārsān* ou *ahl-i ḥaqq* vit l'émergence du courant de Nūr ʿAlī Ilāhī (m. 1974), initialement fondé par son père Ǧayhūn Ābādī (m. 1920),

6. A. Newman indique qu'au cours de la période safavide, la question de la prière du vendredi a fait à elle seule l'objet d'environ 90 traités, dont 80 rédigés au cours du XVII[e] siècle (voir A Newman, *Twelver Shiism. Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edimbourg, 2013, p. 185).

7. R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism in Early Nineteenth-Century Qājār Persia : Ḥusayn ʿAlī Shāh, Majdhūb ʿAlī Shāh, Mast ʿAlī Shāh and their Battle with Islamic Fundamentalism », (Ph.D. dissertation, University of Exeter, 2013), p. 115.

8. Nāṣir al-Dīn Šāh eut pour tuteur, dans sa prime enfance, Ḥāǧǧ Mullā Maḥmūd « Niẓām al-ʿUlamāʾ » Tabrīzī (m. 1273/1856), un religieux shaykhi tabrīzī. Par ailleurs, la mère de Muẓaffar al-Dīn Šāh, Šukūh al-Salṭana, était une nièce du maître shaykhi kirmānī Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (m. 1288/1871). Pour davantage d'informations concernant le milieu shaykhi dans l'entourage de Muẓaffar al-Dīn Šāh, voir Ḥ. Saʿādat Nūrī, « Muẓaffar al-Dīn Mīrzā va šayḫīgarī », *Waḥīd*, vol. 3, 1346š./1967-1968, p. 290-293.

à la fin du XIXe siècle[9], et pour lequel il prônait un rapprochement avec l'islam, notamment dans sa dimension cultuelle, invitant ses fidèles à l'accomplissement des prières canoniques, ainsi que du rite du pèlerinage à La Mecque. Ce qui ne manqua pas de provoquer des tensions avec les autres fidèles *yārsān*, ceux qui refusèrent de suivre Nūr ʿAlī Ilāhī condamnant vivement ces évolutions[10]. C'est également au cours de la première moitié du XIXe siècle que l'Imām ismaélien Āqā H̱ān Maḥallatī (m. 1298/1881) se souleva contre le pouvoir central, avec l'espoir sans doute de renverser le souverain[11]. Après avoir été gouverneur de la région de Qom entre 1817 et 1835 puis de Kerman à partir de 1835, celui qui était le gendre de Fatḥ ʿAlī Šāh parvint à rassembler une importante armée sous ses ordres avec laquelle il allait pouvoir intervenir activement dans la région de Kerman. S'il réussit à s'emparer de la citadelle de Bam, ses ambitions se soldèrent néanmoins par un échec : Āqā H̱ān Maḥallatī est contraint de fuir l'Iran pour l'Afghanistan en 1841 ; il rejoindra Bombay trois ans plus tard. Ce déplacement du centre de l'imâmat ismaélien vers l'Inde après huit siècles de présence en Iran eut pour conséquence un affaiblissement de la présence de l'ismaélisme en Iran ainsi que sa reformulation en Inde[12]. Si les motivations des campagnes militaires d'Āqā H̱ān Maḥallatī ne semblent pas avoir été fondamentalement religieuses – initialement, il s'agissait certainement d'une réaction au fait que Muḥammad Šāh le démit de ses fonctions de gouverneur de Kerman en 1837 –, il n'en demeure pas moins que l'autorité religieuse et le charisme d'Āqā H̱ān Maḥallatī joua un grand rôle dans sa capacité à rallier des partisans. À ce titre, la révolte de l'Imām ismaélien fut loin de constituer un cas isolé durant la période qajare. Nombreuses furent en effet les rebellions armées menées par des leaders qui affirmaient être le messie attendu des chiites, sinon lutter pour son avènement. Le plus célèbre d'entre-eux est Sayyid ʿAlī Muḥammad « Bāb » (m. 1266/1850), le fondateur du babisme. Son appel au jihad déstabilisa profondément certaines provinces,

9. Sur ces derniers, voir M. Moosa, *Extremist Shiites : The Ghulat Sects*, Syracuse, New York, 1988, p. 188-189 et 208.

10. À ce sujet, voir les fatwas de différents maîtres *yārsān* rassemblées dans *Sulūk dar tārīkī*, H̱alīfa-yi Māzandarānī (éd.), Téhéran, 1391š./2012-2013.

11. Plusieurs sources semblent démontrer que son intention de renverser la dynastie qajare était réelle. Voir T. Purohit, « Formations and Genealogies of Ismaili Sectarianism in Nineteenth Century India », (Ph.D. dissertation, Columbia University, 2007), p. 27-29, 33 et 35.

12. Sur ces différents épisodes et leurs conséquences, notamment à Kerman et sa région, voir H. Algar, « The Revolt of Aqa Khan Mahallati and the Transference of the Ismaili Imamate to India », *SI*, vol. 29, 1969, p. 55- 81 ; F. Daftary, *The Isma'ilis : Their History and Doctrines*, Cambridge, 1992 ; J. Gustafson, *Kirman and the Qajar Empire. Local dimensions of modernity in Iran, 1794-1914*, Londres, 2016, p. 41-44.

tel le Mazandaran entre šawwāl 1264/septembre 1848 et ǧumāda al-ṯānī 1265/mai 1849. Mais on peut aussi mentionner à cet égard la révolte de Muḥammad Ḫān Sālār dans le Khorasan entre 1847 et 1850. Membre de la confédération tribale qajare Davālū et fils de Āṣaf al-Dawla alors écarté par le Premier ministre Mīrzā Āqā Ḫān Nūrī (m. 1281/1865), Muḥammad Ḫān Sālār semble avoir été considéré par ses fidèles comme une figure messianique[13]. Le milieu *ahl-i haqq* vit également émerger de nombreuses figures messaniques parmi lesquelles le poète Bānyārān, qui prêcha dans les villes kurdes de la région de Kermanshah[14]. De même Mullā Ṣādiq d'Urdūbād annonça-t-il l'arrivée imminente du Mahdī parmi les populations *ahl-i haqq* de l'Azerbaïdjan et du Caucase[15]. À Kashan, en 1216/1801, un soufi nommé Muḥammad Qāsim Big prétendait maîtriser des sciences occultes et collaborer avec un sayyid de la ville se présentant lui-même comme le député de l'Imām. Après avoir encouragé le gouverneur de la ville à la révolte contre Faṭḥ ʿAlī Šāh, il dut s'enfuir et cet épisode resta sans suite. Enfin, un religieux de bas rang de la région de Khuy, Ḥāǧǧ Mullā Iskandar, prêcha lui aussi l'avènement imminent du messie[16].

Ces multiples conflits témoignent du profond enracinement du chiisme en Iran au début de la période qajare, qui cimente de fait la culture et l'identité iranienne dans un territoire plus strictement défini que par le passé. « Territoires gardés de l'Iran » (*mamālik-i maḥrūsa-yi Īrān*) est, du reste, l'appellation la plus communément employée, tant pendant la période safavide que la période qajare. L'Iran safavide puis qajar s'est ainsi largement pensé et défini comme une forme de sultanat chiite dont le souverain est désigné par Dieu en tant que protecteur de la « secte [ici chiite] sauvée » (*firqa-yi naǧātī*) redonnant sens aux anciens termes d'*Īrānšahr* et *Īrānzamīn*, dont Šāh ʿAbbās Ier (r. 996-1038/1587-1629) et ses successeurs feront fréquemment usage[17].

13. A. Amanat, *Pivot of the Universe : Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, Berkeley/Los Angeles, 1997, p. 55.
14. A. Amanat, *Resurrection and Renewal : The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, New York, 1989, p. 86-87.
15. *Ibid.*
16. *Ibid*, p. 99.
17. Voir M. Sefatgol, « Rethinking the Safavid Iran (907-1148/1501-1736). Cultural and Political Identity of Iranian Society during the Safavid Period », *Journal of Asian and African Studies*, vol. 72, 2006, p. 5-16, aux p. 12-13.

L'akhbarisme

Si certains aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'akhbarisme restent encore méconnus, la recherche a néanmoins accompli d'immenses progrès au cours des deux décennies écoulées[18]. On sait ainsi que l'akhbarisme refondé par Muḥammad Amīn al-Astarābādī (m. 1036/1626-1627) a joui d'une grande popularité au milieu du XVIIIe siècle[19]. Les *'Atabāt* (villes saintes chiites d'Irak), mais aussi Bahreïn et la partie orientale de l'Arabie comptaient des oulémas *aḫbārī* en grand nombre[20]. La mort de Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī en 1186/1772-1773, l'activisme violemment anti-*aḫbārī* de Muḥammad Bāqir « Waḥīd » Bihbahānī[21] (m. 1206/1791-1792 ou 1208/1793-1794), puis l'assassinat de Mīrzā Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī en 1233/1818 à Kazimayn à la suite d'une fatwa du clerc *uṣūlī* Šayḫ Mūsā, marquèrent toutefois le déclin de ce courant de pensée au début du XIXe siècle. Certaines sources rapportent que Mīrzā Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī avait en vain tenté de convaincre Fatḥ 'Alī Šāh d'introniser l'akhbarisme comme *maḏhab* (École religieuse) officiel de l'Iran contre la promesse de lui apporter la tête du général russe Tsitsianov (m. 1806)[22]. Fatḥ 'Alī Ḫān Zand Šīrāzī (m. après 1236/1820-1821) fut l'un des derniers représentants *aḫbārī* influents, même si la rhétorique anti-*aḫbārī* demeura vivace[23]. Le terme « akhbarisme » dérive du mot *aḫbār*, qui

18. Voir en particulier R. Gleave, *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leyde, 2007 ; Idem, *Inevitable Doubt : Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Leyde, 2000 ; D. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy : Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, 1998 ; Idem, « The Genesis of the Akhbârî Revival », dans *Safavid Iran and her Neighborns*, M. Mazzaoui (éd.), Salt Lake City, 2003, p. 169-193 ; A. Newman, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late-Safawid Iran. Part 1 : 'Abdallāh al-Samāhijī's '*Munyat al-mumārisīn*' », *BSOAS*, vol. 55/1, 1992, p. 22-52 ; Idem, « The nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late-Safawid Iran. Part 2 : The Conflict Reassessed », *BSOAS*, vol. 55/2, 1992, p. 250-262 ; M. Salati, « La *Lu'lu'a al-Baḥrayn fî l-iǧâza li-qurratay al-'ayn* di Shayḫ Yûsuf b. Aḥmad al-Baḥrânî (1107-1186/1695-1772) : per lo studio della shî'a di Baḥrayn », *Annali di Ca' Foscari*, vol. 28/3, 1989, p. 111-145.

19. Sur ce dernier, voir la première partie de la monographie de R. Gleave consacrée à l'akhbarisme (*Scripturalist Islam*, p. 1-176).

20. J. Cole, « Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered », *IrSt*, vol. 18/1, 1985, p. 3-33.

21. Concernant Bihbahānī, voir 'Alī Dāvānī, *Ustād-i kull Āqā-yi Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Ākmal ma'rūf be Waḥīd-i Bihbahānī*, Qom, 1337š./1958-1959 ; H. Algar, « Behbahānī, Āqā Sayyed Moḥammad-Bāqer », *EIr*, vol. IV, p. 98-99.

22. H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 65.

23. Voir A. Newman, « Anti-Akhbārī Sentiments among the Qajar *'Ulamā'* : the Case of Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī (d. 1313/1895) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*,

désigne les traditions du Prophète et des imâms. C'est avant tout aux *aḫbār* et aux *ḥadīṯ* que ses partisans s'attachent. *A contrario*, l'école théologique rationaliste *uṣūlī* accorde une plus grande légitimité à la raison (*ʿaql*) et à la logique (*manṭiq*). L'akhbarisme refuse ainsi le recours à la raison pour évaluer et critiquer les *ḥadīṯ*, comme à l'*iǧtihād*[24] pour statuer en matière juridique[25]. Les savants *aḫbārī* les plus célèbres étaient d'ailleurs souvent des spécialistes du *ḥadīṯ* (*muḥāddiṯ*)[26]. Cette corrélation entre akhbarisme et centralité de l'étude du *ḥadīṯ* fut telle que de nombreux religieux *uṣūlī* furent même suspectés d'être *aḫbārī* dès lors qu'ils travaillaient spécifiquement sur le *ḥadīṯ*, ce qui eut très certainement pour effet d'accorder une importance moindre au *ḥadīṯ* dans le syllabus des madrasas d'obédience *uṣūlī*.

Spiritualité chiite et ordres soufis

Le succès des confréries soufies chiites au cours des XVIIIe et XIXe siècles est en grande partie le fruit du prosélytisme des maîtres de la niʿmatullāhiyya. Il est, dans une moindre mesure, lié à l'activité de la ḏahabiyya, une branche de la kubrāwiyya[27]. Le troisième ordre soufi chiite, la ḫāksāriyya, était plus marginal ; souvent accusé d'antinomisme, il est également connu sous le nom de ǧalīliyya. L'activisme du maître indien Maʿṣūm ʿAlī Šāh (m. 1209/1795) et de certains

R. Gleave (éd.), Londres/New York, 2005, p. 155-173. Pour un autre témoignage tardif de cette littérature anti-*aḫbārī*, voir le traité qu'a consacré Sayyid ʿAbd al-Ḥusayn Lārī (m. 1342/1923-1924) aux questions que lui a posées un religieux *aḫbārī* nommé Qulī Aḫbārī (*Risāla (su'āl va ǧavāb)*, dans *Asnād va mukātibāt. Āyatallāh Ḥāǧǧ Sayyid ʿAbd al-Ḥusayn Lārī*, M.B. Vuṯūqī (éd.), Téhéran, 1385š./2006-2007, p. 34-69).

24. L'*iǧtihād* signifie littéralement l'effort. Il s'agit, ici, de l'effort d'interprétation personnel du docteur de la loi lorsque ni le Coran ni le *ḥadīṯ* n'apportent de réponse à une question de droit. Celui qui est considéré apte à accomplir l'*iǧtihād* est désigné sous le titre de *muǧtahid*. Concernant la méthode de l'*iǧtihād* dans le droit chiite, voir B.G. Weiss, « Interpretation in Islamic Law : the Theory of Ijtihād », dans *Islamic Law and Legal Theory*, I. Edge (éd.), Aldershot, 1996, p. 273-286 ; R. Peters, « *Idjtihād* and *Taqlīd* in 18th and 19th Century Islam », *WI*, vol. 20, 1980, p. 131-145 ; L. Clarke, « The Shīʿī Construction of *Taqlīd* », *Journal of Islamic Studies*, vol. 12, 2001, p. 40-64.

25. Sur l'histoire de la doctrine *aḫbārī* et le fait que celle-ci se définit fondamentalement par son rejet de l'*iǧtihād* et la critique des « principes du droit canon » (*uṣūl-i fiqh*) des *uṣūlī*, voir R. Gleave, *Scripturalist Islam.*

26. On peut notamment penser à al-Ḥurr al-ʿĀmilī (m. 1099/1687-1688), l'auteur du *Wasā'il al-šīʿa*. Voir la liste des auteurs *aḫbārī* établie par R. Gleave dans *Scripturalist Islam*, p. 306-310.

27. La seule monographie qui étudie simultanément les trois confréries durant cette période est celle de R. Gramlich : *Die schiitischen Derwishorden Persiens*, 3 vol., Wiesbaden, 1965-1981.

de ses disciples iraniens comme Nūr ʿAlī Šāh (m. 1211/1797) est à l'origine de nombreux ralliements à la niʿmatullāhiyya en Iran. Maʿṣūm ʿAlī Šāh migra vers l'Iran à partir du Deccan, où il était l'un des disciples du maître de l'ordre, Riḍā ʿAlī Šāh Dikkānī (m. 1215/1800-1801)[28]. On rapporte que Nūr ʿAlī Šāh était parvenu à réunir près de 60 000 disciples autour de lui[29]. La répression à l'encontre de la niʿmatullāhiyya sous le règne de Fatḥ ʿAlī Šāh fut particulièrement importante[30]. Beaucoup de maîtres de l'ordre connurent une mort violente. Ce fut le cas de Maʿṣūm ʿAlī Šāh, assassiné à Kermanshah sous les ordres de Muḥammad ʿAlī Bihbahānī (m. 1216/1801), le fils de « Waḥīd » Bihbahānī, et également connu sous l'épithète de *ṣūfī-kūš* (le tueur de soufis). Maʿṣūm ʿAlī Šāh obtint dès lors le statut de « sayyid martyr » (*al-sayyid al-šahīd*) auprès de ses disciples[31]. Nūr ʿAlī Šāh, Muštaq ʿAlī Šāh (m. 1206/1792) et Muẓaffar ʿAlī Šāh (m. 1215/1800-1801) furent également assassinés. Le rôle de Maǧḏūb ʿAlī Šāh (m. 1239/1823) dans le développement de la niʿmatullāhiyya au début du XIXe siècle fut également important. Il semble avoir été le premier à avoir défendu le soufisme en usant d'une rhétorique plus scolastique, familière aux clercs[32]. Il est probable que la ḏahabiyya ait été l'ordre soufi qui ait le moins souffert de la répression à la période qajare. Ceci s'explique notamment par le fait qu'il s'agissait d'un ordre plus doctrinal, apolitique, élitiste et numériquement moins important. La ḏahabiyya ne semblait pas être dans une démarche de conquête de la nation, de volonté d'allégeances en masse, ce qui aurait été de nature à susciter une forte opposition des oulémas[33]. Ainsi les maîtres ḏahabī successifs Āqā Muḥammad Hāšim Šīrāzī (m. 1190/1776) et Āqā Mīrzā ʿAbd

28. L'ordre niʿmatullāhī avait été contraint à l'exil dans le Deccan indien au cours du second siècle safavide. À ce sujet, voir T. Graham, « The Niʿmatullahi Order under Safavid Suppression and in Indian Exile », dans *The Heritage of Sufism, Volume II : The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, L. Lewisohn (éd.), Oxford, 1999, p. 63-134 ; J. Aubin, « De Kûhbanân à Bidar. La famille ni'matullahī », *StIr*, vol. 20, 1991/2, p. 233-255.
29. M. van den Bos, *Mystic Regimes. Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic*, Leyde, 2002, p. 60.
30. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival 1776-1777 to 1796-1797 : A Study of Sufism in Late Eighteenth Century Iran », (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1979), p. 173.
31. *Ibid*, p. 86.
32. R. Tabandeh, « The Rise of the Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 222.
33. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival 1776-1777 to 1796-1797 », p. 69. Sur la ḏahabiyya en particulier, voir L. Lewisohn, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 2 : a Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day », *BSOAS*, vol. 62/1, 1999, p. 36-59 ; A. Anzali, « Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and the Emergence of ʿIrfān », (Ph.D. dissertation, Rice University, 2012).

al-Nabī Šīrāzī (m. 1230/1815) furent-ils aussi charismatiques qu'effacés[34]. En revanche, la niʿmatullāhiyya bénéficia rapidement du soutien de membres de l'élite qajare, et notamment de Muḥammad Šāh et de son premier ministre Mīrzā Āqāsī (m. 1265/1849), – lui même un maître niʿmatullāhī initié par ʿAbd al-Ṣamad Hamadānī (m. 1216/1802)[35]. Ils accordèrent même un *tuyūl* (concession de terres) à Mast ʿAlī Šāh Šīrvānī (m. 1253/1837)[36] et désignèrent Raḥmat ʿAlī Šāh (m. 1278/1861) gouverneur du Fars. Cela a pu amener certains chercheurs à désigner la niʿmatullāhiyya comme un ordre « aristocratique »[37]. Le droit de diriger la niʿmatullāhiyya a été revendiqué par de nombreux maîtres au cours du XIXe siècle ; à la mort de Raḥmat ʿAlī Šāh en 1278/1861, la confrérie se divisera en trois branches principales. Munawwar ʿAlī Šāh (m. 1301/1884) a fondé la munawwar ʿalī šāhī, également nommée mūnis ʿalī šāhī et ḏū l-riyāsatayn. Ṣafī ʿAlī Šāh (m. 1316/1899) est devenu l'éponyme des ṣafī ʿalī šāhī qui à sa mort se sont subdivisés en plusieurs courants. Enfin, Saʿādat ʿAlī Šāh (m. 1293/1876) a fondé la sulṭān ʿalī šāhī, également connue sous les noms de gunābādī, mullā sulṭānī et ṭāwūsiyya[38]. La niʿmatullāhiyya rencontra un succès particulier dans le Khorasan, la région de Kerman et celle d'Ispahan, tandis que la ḏahabiyya fut surtout implantée dans le Fars. La confrérie ḫāksāriyya, elle, compta l'essentiel de ses disciples dans la région du Khorasan[39]. Il semble qu'au cours du XXe siècle cette dernière se développa également à Kermanshah, dans l'Ouest iranien, établissant des contacts étroits avec les *ahl-i ḥaqq* ou *yārsān*. Certains

34. R. Tabandeh, « The Rise of the Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 28.

35. Concernant Mīrzā Āqāsī, voir H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 103, 105-109, 115-116, 118-120, 125, 128-129, 131, 139-140, 142-143 et 145-147. L. Ridgeon a, quant à lui, étudié le rôle d'une autre figure de la ni'matullāhiyya au sein de l'État qajar, Ẓahīr al-Dawla (« Revolution and a High-Ranking Sufi : Zahir al-Dowleh's Contribution to the Constitutional Movement », dans *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Tranformations and Transnational Connections*, H.E. Chehabi et V. Martin (éd.), Londres, 2010, p. 143-162).

36. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 173.

37. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 101.

38. Pour une introduction à l'histoire sociale et doctrinale des différentes branches de la ni'matullāhiyya à la période qajare, voir L. Lewisohn, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I : the Ni'matullāhī Order : Persecution, Revival and Schism », *BSOAS*, vol. 61/3, 1998, p. 437-464.

39. Nous avons peu d'informations sur l'histoire sociale de l'ordre ḫāksār en Iran à la période qajare. Voir R. Gramlich, *Die schiitischen Derwishorden Persiens*, vol. I, p. 70-88 ; A. Papas, « The Khāksār Sufi Shiʿi order: an updated introduction », dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times: Historical Relations and Confreric Developments*, D. Hermann et M. Terrier (éd.), Londres, à paraître en 2018 ; Ḥ. Munaǧimī (Lāhīǧānī), *Mabānī-yi sulūk dar silsila-yi ḫāksār-i ǧalālī va taṣawwuf*, Téhéran, 1378š./1999-2000 ; T. Adhamī, *Az ḫāk tā ḫāksār, silsila-yi Salmānī Abū Turābī Ǧalālī*, Téhéran, 1387š./2008-2009.

Iraniens ont aussi témoigné de ce succès durable du soufisme au cours du XIXe siècle. Ainsi Ǧ. Šahrī : « Un cinquième de la population de la Perse qajare était *darvīš* ou disciples d'une confrérie »[40]. Sans donner d'estimations précises, les voyageurs occidentaux ont aussi attesté cette large présence soufie en Iran à l'époque qajare[41]. Pour autant, et malgré les multiples voyages qu'effectuèrent les maîtres niʿmatullāhī hors du plateau iranien, l'influence des confréries soufies chiites ne franchit guère les frontières du pays, et ne s'étendit pas à d'autres régions du monde musulman[42]. La mystique soufie reste naturellement un élément important dans la culture religieuse des chiites d'Afghanistan et du sous-continent indien, mais les confréries semblent aujourd'hui inexistantes dans ces pays. Enfin, le soufisme chiite paraît totalement absent du monde arabe. Ainsi, il n'est pas systématiquement fait référence aux confréries soufies chiites lorsqu'on évoque les différentes écoles chiites imâmites en dépit du fait qu'il s'agit bien d'un courant à part entière aux côtés de l'osulisme, de l'akhbarisme ou du shaykhisme. De la production littéraire particulièrement riche à laquelle elle a pu donner lieu, nous pouvons notamment citer le recueil (*dīwān*) de poésie de Ṣafī ʿAlī Šāh, ainsi que l'exégèse du Coran de Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī (m. 1327/1909) intitulée *Tafsīr-i bayān al-saʿādat*. Si les maîtres de la ḫāksāriyya ont moins écrit, nous connaissons cependant un peu mieux leur littérature désormais[43]. Le *Wilāyatnāma* du *quṭb* (pôle spirituel) niʿmatullāhī

40. Ǧ. Šahrī, *Tihrān-i Qadīm*, Téhéran, 1371š./1992-1993, p. 287 et cité par M. van den Bos, *Mystic Regimes*, p. 65-66.

41. J.A. de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris, 1859, p. 51-118 ; S.J. Malcom, *History of Persia*, vol. II, Londres, 1829, p. 292.

42. Nous songeons ici principalement aux voyages de Mast ʿAlī Šāh et Nūr ʿAlī Šāh Ṯānī Gunābādī. Ses voyages ont amené Nūr ʿAlī Šāh Ṯānī Gunābādī à rédiger un traité d'histoire en sept volumes intitulé *Qulzum*. L'ouvrage, qui embrasse l'histoire de l'humanité depuis Adam jusqu'aux imâms, n'a jamais été publié. Le manuscrit est conservé à la bibliothèque du sanctuaire niʿmatullāhī de Bayduḫt, ville qui se trouve à quelques kilomètres à l'est de Gunābād, dans le sud du Khorasan. Sur ces voyages fréquents des maîtres soufis iraniens à la période qajare, voir également l'étude de N. Green consacrée à Ṣafī ʿAlī Šāh, « A Persian Sufi in British India : The Travels of Mirza Hasan Safi ʿAli Shah (1835-1899) », *Iran*, vol. 42, 2004, p. 201-218.

43. Voir l'introduction, l'édition et le commentaire de certains traités ḫāksār par M. Afšārī, *Futuwwatnāma-hā va rasāʾil-i ḫāksāriyya*, Téhéran, 1382š./2003-2004 ; Idem, *Čahārda risāla dar bāb-i futuwwat va aṣnāf*, Téhéran, 1381š./2002-2003 ; Idem, *Sī futuwwatnāma-yi dīgar*, Téhéran, 1381š./2002-2003. Désormais, voir également les traductions du persan vers l'anglais de certains traités ḫāksār : « The Booklet of Poverty (*Risāla faqriyya*) » (traduit par M. Arabestani), dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times* ; et « The Fourteen Families (*Chahārdah khānavādah*) » (traduit par Y. Mirdamadi), dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times*.

Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī et le *Qawā'im al-anwār*[44] du *quṭb* ḏahabī Rāz-i Šīrāzī (m. 1286/1869) constituent certainement les traités les plus achevés sur la légitimité du soufisme en milieu imâmite à la période qajare, allant jusqu'à poser l'obligation pour tout chiite d'être soufi, dans l'esprit des fameuses maximes du gnostique Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. 787/1385) dans son *Kitāb ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār* selon lesquelles « les soufis sont considérés comme les vrais chiites et réciproquement les vrais chiites sont de véritables soufis », ou encore « les soufis sont ceux à qui revient le nom de shî'ites au sens vrai (*al-shî'a al-haqîqîya*) et de fidèles au cœur éprouvé (*mu'min momtahan*) »[45] qui firent d'ailleurs l'objet de commentaires de la part de Maʿṣūm ʿAlī Šāh[46]. Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī et Rāz-i Šīrāzī insistèrent notamment sur la nécessité de réaliser le « pacte initiatique » (*bayʿat*) auprès du *quṭb*, le guide spirituel et séculaire de chaque ordre soufi chiite, au cours de l'Occultation. Le rôle de ce dernier est de faire l'interface entre l'Imām du Temps[47] et les croyants, et de manifester sur terre la présence du douzième imâm[48]. Selon la littérature niʿmatullāhī produite en Iran au cours du XIXe siècle, il semble que le premier maître de l'ordre à avoir utilisé ce terme technique soit Riḍā ʿAlī Šāh Dakkānī lors de son accession à la tête de la niʿmatullāhiyya en 1161/1748[49]. Riḍā ʿAlī Šāh Dakkānī joua un rôle important dans l'édification d'un nouveau système de titres honorifiques dans la

44. Concernant le *Qawā'im al-anwār*, voir L. Lewisohn, « The *Qawā'im al-anwār* of Rāz-i Šīrāzī and Shiʿi Sufism in Qajar Persia », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World*, p. 247-271.
45. Cité par H. Corbin dans *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. III, Paris, 1972, p. 153 ; Concernant les échos de cette lecture des relations entre soufisme et chiisme à la période pré-safavide et safavide chez des auteurs comme Ibn Abī Ǧumhūr (m. après 906/1501), Nūr Allāh Šuštarī (m. 1019/1610) et Quṭb al-Dīn Aškevarī (m. entre 1088/1677 et 1095/1684), voir M. Terrier, « Defense of Sufism among Twelver Shiʿi Thinkers of the pre-modern and modern Era : Topics and Arguments », dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times* ; Idem, « Apologie du soufisme par un philosophe shīʿite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevarī », *SI*, vol. 109/2, 2014, p. 240-273.
46. Maʿṣūm ʿAlī Šāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, M. Ǧaʿfar Maḥǧūb (éd.), vol. I, Téhéran, 1339š./1960-1961, p. 195-197, 221, 465.
47. Par convention, nous emploierons la forme *imām* pour désigner certains imâms en particulier, – tels l'Imām ʿAlī ou l'Imām du Temps, par exemple –, la forme surmontée d'un circonflexe, – *imâm* –, servant à référer plus généralement aux imâms historiques.
48. O. Scharbrodt, « The *quṭb* as Special Representative of the Hidden Imam : The Conflation of Shiʿi and Sufi *Vilāyat* in the Niʿmatullāhī Order », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth Centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*, D. Hermann & S. Mervin (éd.), Beyrouth, 2010, p. 33-49.
49. Au contraire, les biographes des soufis du Deccan ignorent totalement la figure de Riḍā ʿAlī Šāh Dakkānī en tant que réformateur de l'ordre. Voir F. Speziale, « À propos du renouveau

niʿmatullāhiyya en attribuant à ses *šayḫ* des noms suivis généralement du titre de « ʿAlī Šāh », ce qui fut à l'origine de nombreuses controverses[50]. Certains clercs virent dans ces titulatures une revendication implicite du pouvoir politique. Plus problématique encore était le titre accordé à Maʿṣūm ʿAlī Šāh par ses fidèles[51] : *Sulṭān-i hama-yi sipāh-i darvīš* (souverain de toute l'armée des derviches).

Osulisme

Le courant rationaliste *uṣūlī* poursuivit son évolution, marquée par l'institutionnalisation et la hiérarchisation de son clergé, mais aussi sa politisation. La hiérarchie du clergé continua de se former autour de la maîtrise de l'*iǧtihād* que l'émergence de nouveaux titres comme celui de *ḥuǧǧat al-islām wa-l-muslimīn* (preuve de l'islam et des musulmans) – qui fut pour la première fois utilisé par le religieux esfahani Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī (m. 1260/1844) – a matérialisée, puis avec l'établissement progressif de la *marǧaʿiyya*[52]. La division des chiites en *muǧtahid* et en *muqallid* (astreints à suivre les positions juridiques d'un *muǧtahid* vivant) s'accentua, précisant par là même le statut de chacun. Cette vision du chiisme avait essentiellement été développée par l'École de Hilla (VIe-VIIe/XIIe-XIIIe siècles) et son principal représentant al-Muṭahhar al-Ḥillī (m. 726/1325). L'influence des *muǧtahid* allant croissant au sein des tribunaux religieux (*šarʿī*), dans la gestion (*tawliyat*) des *waqf*, ou encore dans la collecte et la redistribution des impôts religieux tels que le *ḫums*[53], le clergé *uṣūlī* acquit une grande indépendance financière vis-à-vis de l'État qajar, une indépendance accentuée par le fait que c'est dans les *ʿAtabāt*, et donc à

Niʿmatullāhī. Le centre de Hyderabad au cours de la première modernité », *StIr*, vol. 42/1, 2013, p. 91-118, aux p. 110-111.

50. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 83.

51. *Ibid*.

52. La *marǧaʿiyya* consiste dans l'élaboration de structures hiérarchiques au sein du clergé afin de distinguer le niveau des nombreux *muǧtahid* qui le constituent. Les plus reconnus d'entre-eux obtiennent alors le statut envié de *marǧaʿ-i taqlīd*. Sur la figure et l'institution du *marǧaʿ-i taqlīd*, voir A. Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shiʿite Islam, From the Office of Mufti to the Institution of Marjaʿ*, Kuala Lumpur, 1996 ; S. Mervin, « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chiites imâmites de la fin du 19e siècle à 1960 », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times*, p. 95-112 ; J. Calmard, « Mardjaʿ-i taḳlīd », *EI²*, vol. VI, p. 533-541.

53. Sur l'émergence de cette classe de *muǧtahid* à la période qajare, voir Ch. Werner, *What is a Mujtahid ? Functions and Stratification of Tabrizi ʿUlama in the Early Qajar Period*, Tokyo (Islamic Area Studies Project. Working Papers Series 19), 2000.

l'extérieur du territoire qajar, que se trouvaient les plus grands *muǧtahid*[54]. Ces villes parvinrent même très largement à s'auto-administrer et ainsi s'affranchir de l'autorité ottomane et qajare. Karbala fut ainsi le centre principal jusque dans les années 1840, notamment sous l'influence de Sayyid ʿAlī Ṭabāṭabā'ī (m. 1231/1815-1816) qui entretint des relations difficiles avec Šayḫ Ǧaʿfar Kāšif al-Ġiṭā' (m. 1227/1812) qui résidait lui à Najaf, et dont l'aura était particulièrement importante en Iran. Karbala fut ensuite dominée par Mullā Muḥammad Šarīf (Šarīf al-ʿUlamā' Māzandarānī) (m. 1246/1831). En toute logique, donc, ce sont également des religieux des *ʿAtabāt* qui feront de la doctrine de la représentation collective de l'Imām du Temps (*niyāba ʿāmma*) à la fois un devoir et un privilège collectifs des oulémas. Šayḫ Ǧaʿfar Kāšif al-Ġiṭā' affirma, à ce titre, que les oulémas se devaient d'avoir un *muǧtahid* spécifique bénéficiant d'une autorité supérieure ; il se présenta ainsi sous le titre de *šayḫ mašāyiḫ al-muǧtahidīn* (*šayḫ* souverain parmi les *muǧtahid*), tandis que d'autres lui attribuaient celui de *šayḫ al-muǧtahidīn* (*šayḫ* des *muǧtahid*) et même de *nā'ib-i Imām* (vicaire de l'Imām)[55]. Le fils de Šayḫ Ǧaʿfar Kāšif al-Ġiṭā', Šayḫ Mūsā Kāšif al-Ġiṭā' (m. 1241/1825-1826), fut lui désigné sous le titre de *sulṭān al-ʿulamā'* (maître des oulémas). Pour autant, chaque centre d'enseignement continuait, dans cette première moitié du XIXe siècle, à posséder son propre chef religieux[56]. À la fin du XIXe siècle, les *muǧtahid* les plus savants n'étaient souvent pas désignés sous le titre de *marǧaʿ-i taqlīd*, qui devint progressivement le titre le plus populaire, mais plutôt par celui de « chef religieux » (*riyāsat-i dīniyya*)[57]. Āḫūnd Muḥammad Kāẓim Ḫurāsānī [Āḫūnd Ḫurāsānī] (m. 1329/1911), qui était extrêmement influent et dominant dans la première décennie du XXe siècle, était, lui, qualifié de « chef de l'ensemble des oulémas de Najaf » (*ra'īs-i kull-i ʿulamā'-yi Naǧaf*) ou même celui qui possède le « statut de chef des clercs chiites » (*maqām-i riyāsat-i rūḥānī-yi šīʿa*)[58]. Si Šayḫ Murtaḍā

54. Sur la centralité des *ʿAtabāt* pour l'enseignement théologique des oulémas chiites au XIXe siècle, voir M. Litvak, *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The ʿUlama' of Najaf and Karbala'*, New York, 1998, p. 45-63.

55. *Ibid*, p. 49.

56. *Ibid*, p. 55.

57. S. Mervin, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Jabal ʿÂmil (Actuel Liban-sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris/Beyrouth/Damas, 2000, p. 124 ; A. Amanat, « In Between the Madrasa and the Marketplace : The Designation of Clerical Leadership in Modern Shiʿism », dans *Authority and Political Culture in Shiʿism*, S. Amir Arjomand (éd.), Albany, New York, 1988, p. 102.

58. M. Kadīvar (éd.), *Siyāsatnāma-yi Ḫurāsānī. Qaṭaʿāt-i siyāsī va āṯār-i Āḫūnd Mullā Muḥammad Kāẓim Ḫurāsānī ṣaḥib-i kifāyya (1255-1329 hiǧrī qamarī)*, Téhéran, 1385š./2006-2007, p. xxxii-xxxiii.

Anṣārī [Šayḫ Anṣārī] (m. 1281/1864)[59] – le premier *marǧaʿ-i taqlīd* du monde chiite, selon de nombreux spécialistes – fut un religieux considéré comme quiétiste, son disciple Šayḫ Muḥammad Mīrzā Ḥasan Šīrāzī [Mīrzā-yi Šīrāzī] (m. 1312/1895) révéla le potentiel politique de la *marǧaʿiyya* dans un contexte marqué par l'influence croissante de l'Occident en Iran[60]. L'intervention de Mīrzā-yi Šīrāzī contre l'obtention du monopole du commerce du tabac en Iran par la Régie britannique Talbot en 1891 eut un impact important sur la consolidation du mouvement d'opposition dans les villes iraniennes, et poussa dès lors une grande partie du clergé chiite dans l'arène politique. Ainsi, le clergé *uṣūlī* reposa la question de l'autorité politique dans le chiisme, notamment à travers une littérature politique (*risāla-yi siyāsī*) extrêmement riche au cours du mouvement constitutionnel iranien (1906-1911)[61] et qui s'inscrivait en continuité avec celle produite dès la première moitié du XIXe siècle[62]. Les débats qui divisèrent alors les oulémas sont d'ailleurs toujours d'actualité. En matière de droit islamique *uṣūlī*, quelques traités composés durant cette période forment un tournant, voire constituent un sommet de la discipline. Ils demeurent à ce jour des ouvrages de référence dans l'enseignement du droit canon (*fiqh*) et des « principes du droit canon » (*uṣūl-i fiqh*) au sein des écoles religieuses chiites

59. Sur Šayḫ Anṣārī, voir J. Cole, « Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar », dans *Religion and Politics in Iran : Shiʿism from Quietism to Revolution*, N.R. Keddie (éd.), New Haven, 1983, p. 33-46 ; M. Litvak, *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq*, p. 70-79 ; A.-H. Hairi, « Anṣārī, Shaykh Murtaḍa », *EI² supplément*, p. 75-77 ; S. Murata, « Anṣārī, Shaykh Mortażā », *EIr*, vol. II, p. 102-103.
60. Nous pouvons noter ici que certains penseurs chiites considèrent que le premier *marǧaʿ-i taqlīd* de la période moderne fut en définitive Šayḫ Muḥammad Ḥasan al-Naǧafī (m. 1266/1849) (voir A. Abada, « The 'Ulama' of Iran in the 19th Century Hagiographical Literature », (Ph.D. dissertation, Durham University, 1989, p. 104).
61. Pour appréhender ces débats entre oulémas au cours du mouvement constitutionnel, voir principalement V. Martin, *Islam and Modernism : The Iranian Revolution of 1906*, Londres, 1989 ; Eadem, « Shaykh Fazlallah Nuri and The Iranian Revolution 1905-1909 », *MES*, vol. 23/1, 1987, p. 39-53 ; Eadem, « The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaykh Fazlullah Nuri », *MES*, vol. 22/2, 1986, p. 181-196 ; A.-H. Hairi, *Shiʿism and Constitutionalism in Iran : A Study on the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Persian Politics*, Leyde, 1977 ; D. Hermann, « Système parlementaire et consultation » ; Idem, « Akhund Khurasani and the Iranian Constitutional Movement », *MES*, vol. 49/3, 2013, p. 430-453.
62. Sur l'exposé de l'autorité politique dans le chiisme par les oulémas dans la première moitié de la période qajare, voir A.-H. Hairi, « The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shiʿi Religious Leaders », *MES*, vol. 24/3, 1988, p. 271-286. Une partie de cette littérature pré-constitutionnelle a maintenant été éditée. Voir Ġ.-Ḥ. Zargārī Nižād (éd.), *Siyāsatnāma-yi qāǧārī*, 2 vol., Téhéran, 1386š./2007-2008 ; M.Ḥ. Raǧabī (éd.), *Maktūbāt va bayānāt-i siyāsī va iǧtimāʿī-yi ʿulamāʾ-yi šīʿa-yi dawra-yi qāǧār*, 4 vol., Téhéran, 1390š./2011-2012.

(*ḥawza-yi ʿilmiyya*). On peut penser au *Makāsib* composé par Šayḫ Anṣārī. Ce dernier traité concerne les transactions commerciales et revient également sur les règles du *taqlīd* (imitation). D'autres traités composés à la période qajare demeurent encore aujourd'hui des ouvrages de référence dans leur matière respective. C'est le cas du *Kifāyat al-uṣūl* d'Āḫūnd Ḫurāsānī pour l'étude des *uṣūl-i fiqh*, et du *al-ʿUrwa al-wuṯqā* de Ḥāǧǧ Sayyid Muḥammad Kāẓim Ṭabāṭabā'ī Yazdī [Sayyid Kāẓim Yazdī] (m. 1337/1918-1919), qui demeure un modèle très utilisé pour la rédaction des traités pratiques de droit (*risāla ʿamaliyya* ou *tawḍīḥ al-masā'il*). C'est par ailleurs dans le courant *uṣūlī* que se maintint principalement la tradition philosophique au cours de la période qajare. La plupart des auteurs s'inscrivaient dans la philosophie sadrienne[63]. On peut notamment penser à Ḥāǧǧ Mullā Hādī Sabzavārī (m. 1289/1873)[64]. Période particulièrement importante pour le développement de l'osulisme et du chiisme, le XIXe siècle verra l'extension du chiisme en Irak et en Inde. La prééminence des *ʿAtabāt* au XIXe siècle et au début du XXe siècle eut en effet un grand rôle dans le processus de ralliement au chiisme de nombreuses tribus nomades sunnites d'Irak du sud et du centre, au point que le chiisme devint le *maḏhab* majoritaire auprès des populations arabes de la région[65]. En Inde, et paradoxalement après le transfert de l'imâmat ismaélien dans le sous-continent indien, de nombreux Khojas ismaéliens[66] rallièrent le chiisme

63. La philosophie sadrienne désigne la pensée développée par Mullā Ṣadrā Šīrāzī (m. 1050/1640-1641), principale figure de l'École philosophique dite d'Ispahan. Sur l'École philosophique d'Ispahan fondée par Mīr Dāmād et Šayḫ Bahā' al-Dīn al-ʿĀmilī et dont Mullā Ṣadra Šīrāzī et Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī (m. 1091/1680) furent les plus illustres successeurs, voir H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. IV, p. 54-122 ; S.H. Nasr, « The School of Iṣpahān », dans *A History of Muslim Philosophy*, M.M. Sharif (éd.), vol. II, Wiesbaden, p. 904-932 ; Idem, « Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period », dans *Cambridge History of Iran, volume 6 ; The Timurid and Safavid Periods*, P. Jackson & L. Lockhart (éd.), Cambridge, 1986, p. 656-697 ; Z. Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the* al-Hikmah al-ʿArshiyyah, Londres/New York, 2003 ; Sh. Kamada, « Fayḍ al-Kāshānī's *Walīya* : The Confluence of Shiʿi Imamology and Mysticism », dans *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, T. Lawson (éd.), Londres, 2005, p. 455-468 ; S. Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi : His Life, Works and Sources for Safavid Philosophy*, Oxford, 2007

64. Voir S.H. Rizvi, « *Ḥikma Mutaʿāliya* in Qajar Iran : Ḥājj Mullā Hādī Sabzavārī and the School of Mullā Ṣadrā », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times*, p. 51-70.

65. Voir Y. Nakash, « The Conversion of Iraq's Tribes to Shiʿism », *IJMES*, vol. 26, 1994, p. 443-463 ; G. Çetinsaya, *The Ottoman Adminstration of Iraq, 1890-1908*, Londres, 2006.

66. Les Khojas ismaéliens sont une communauté religieuse de la région du Sindh et du Gujerat. Selon les sources ismaéliennes, il s'agirait de castes hindoues de statuts divers, mais

duodécimain[67]. En raison des multiples diasporas Khojas en Afrique de l'Est, le chiisme duodécimain devint donc également une religion présente dans cette partie du monde. Certains religieux et propagandistes *uṣūlī* comme Zayn al-ʿĀbidīn al-Ḥāʾirī al-Māzandarānī (m. 1309/1892) et plusieurs de ses élèves jouèrent un rôle central dans ces processus d'affiliation. La victoire de l'osulisme sur l'akhbarisme dans les *ʿAtabāt* eut également des conséquences en Inde du Nord. Dans l'État d'Awadh (1722-1859), Sayyid Dildār ʿAlī Nāṣirābādī (m. 1235/1820) agit comme un relais de « Waḥīd » Bihbahānī. Il parvient ainsi à saper l'influence de l'akhbarisme et à incarner la politique religieuse de l'État[68]. Ce formidable pouvoir politique du chiisme, ainsi que son influence culturelle dans le nord de l'Inde – région où, parmi les musulmans, le sunnisme était majoritaire –, ne fut pas sans inquiéter les oulémas sunnites[69]. Ainsi, hors de l'Iran, en Irak ou en Inde, l'osulisme apparut extrêmement conquérant. Dans l'actuel Liban, si le chiisme ne progressa pas au XIXe siècle, il connut un important développement démographique au XXe siècle.

Le shaykhisme

Le shaykhisme est une École religieuse chiite duodécimaine dont la fondation est attribuée à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī. Le shaykhisme s'est développé parallèlement au déclin du courant traditionaliste *aḫbārī* au début du XIXe siècle. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī fut excommunié en 1239/1824 par un clerc de second rang (*ʿulamāʾ-yi tarāz-i duvvum*) qui condamna son exposé sur la résurrection corporelle (*maʿād-i ǧismānī*) et peut-être l'ascension physique du Prophète (*miʿrāǧ-i ǧismānī*). Concernant le droit, le shaykhisme peut être considéré comme une continuité partielle de l'akhbarisme. Il rejette en effet l'*iǧtihād* et poursuit la critique des principes du droit canon[70] adoptés

dominées par des marchands qui se seraient convertis à l'ismaélisme à partir de la fin du XIIIe siècle sous l'influence de prédicateurs d'origine iranienne comme Ṣadr al-Dīn.

67. M. Boivin, *L'*âghâ khan *et les khojah. Islam chiite et dynamiques sociales dans le sous-continent indien (1843-1954)*, Paris, 2013, p. 92-97 et 277-280.

68. Sur l'activité de Sayyid Dildār ʿAlī Nāṣirābādī pour imposer l'osulisme à Awadh, voir S. Rizvi, « Faith Deployed for a New Shiʿi Polity in India : The Theology of Sayyid Dildār ʿAlī Nāṣirābādī », *JRAS*, vol. 24/3, 2014, p. 363-380.

69. Voir S.S. Alvi, « Sunni Ulama's Discourses on Shi'ism in Northern India during the Eighteenth and Nineteenth Centuries : An Overview », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times*, p. 131-153.

70. L'osulisme a adopté quatre principes du droit (*uṣūl-i fiqh*) : le Coran, le *ḥadīṯ*, le *ʿaql* (la raison) et l'*iǧmāʿ* (le consensus). Ces derniers correspondent aux types de sources auxquelles

par le courant rationaliste *uṣūlī*. Si les traités sur le *fiqh* et les *uṣūl-i fiqh* du fondateur de l'École shaykhie n'ont pas toujours été interprétés comme constituant des soutiens évidents à l'akhbarisme, mais plutôt comme relevant d'une position intermédiaire entre l'osulisme et l'akhbarisme, une forme d'akhbarisme « modéré »[71] et complexifié, les ouvrages plus tardifs posent très clairement le recours à l'*iǧtihād* comme illégitime[72]. À la mort du principal disciple de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Sayyid Kāẓim Raštī, en 1259/1844, le jeune milieu shaykhi s'est divisé en deux courants : « kirmānī » d'une part et « tabrīzī », ou « tabrīzī-karbalā'ī », d'autre part[73]. L'un comme l'autre ont été nommés en référence à la ville d'origine du fondateur – Kerman, dans le cas de Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī [Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī] (m. 1288/1871) – ou des premiers chefs – Tabriz ou sa région, dans le cas de Mullā Muḥammad Ḥuǧǧat al-Islām Māmaqānī [Mullā Muḥammad Māmaqānī] (m. 1269/1852), Ḥaǧǧ Mīrzā Šafī' Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī [Šafī' Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī] (m. 1301/1884) et Mīrzā Muḥammad Bāqir Uskū'ī [Muḥammad Bāqir Uskū'ī] (m. 1301/1883). C'est aussi dans ces dernières villes, Kerman et Tabriz, que ces branches se développèrent au cours de la seconde moitié du XIXe siècle et obtinrent le plus de ralliements. On parle également de shaykhisme « tabrīzī-karbalā'ī », l'une des familles ayant incarnée le shaykhisme dit « tabrīzī » étant parvenue à se maintenir à Karbala après la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, et même à intégrer progressivement les religieux de l'est de l'Arabie (Aḥsā, Qaṭīf, Bahreïn, Hufūf) se réclamant du shaykhisme.

les religieux peuvent avoir recours pour produire du droit. Les *aḫbārī* ne reconnaissent que les deux premières sources comme légitimes. Sur le concept d'*uṣūl-i fiqh* voir W. Hallaq, « *Uṣūl al-fiqh* : Beyond Tradition », *Journal of Islamic Studies*, vol. 3/2, 1992, p. 172-202.

71. Sur l'usage des termes techniques d'akhbarisme ou d'osulisme « modéré », voir R. Gleave, *Inevitable Doubt*, p. 251-253.

72. Concernant la position du fondateur de l'École shaykhie comme une posture « intermédiaire », voir J. Cole, « Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority », dans *The Most Learned of the Shi'a : The Institution of the Marja' Taqlid*, L. Walbridge (éd.), Oxford, 2001, p. 84-85. Pour V. Rafati, (« The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam », (Ph.D. dissertation, UCLA, 1979, p. 52), « il est évident que Shaykh Aḥmad n'était ni *aḫbārī* ni *uṣūlī* car il utilisait les méthodes de ces deux groupes ». V. Rafati considère que certains passages de Sayyid Kāẓim Raštī concernant la légitimité de l'*iǧmā'* en matière de droit sont des indications qui tendraient à prouver que l'attitude des shaykhis était conciliante vis-à-vis des principes du droit *uṣūlī*. Concernant le rejet explicite de l'*iǧtihād* chez ses successeurs, voir en particulier Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, Kerman, 1362/1943-1944 ; D. Hermann, *Kirmānī Shaykhism and the* ijtihād. *A Study of Abū al-Qāsim Khān Ibrāhīmī's* Ijtihād wa taqlīd, Würzburg, 2015.

73. Voir l'organigramme de l'École shaykhie en annexe à la p. 310.

L'École de Kerman est la plus importante des deux branches du shaykhisme, à la fois en raison du nombre de ses adeptes et de l'importance qui a été la sienne dans l'histoire de la pensée chiite. D'une part, cette branche affirme revenir aux fondements de l'islam chiite, c'est-à-dire, selon son point de vue, à l'enseignement du Prophète et des imâms contenu dans les *ḥadīṯ*[74] ; d'autre part, elle souligne le fait que la science de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāẓim Raštī était inspirée par ces derniers, et en particulier par l'Imām du Temps[75]. En raison de l'importance qu'ils accordèrent aux imâms en tant que causes de la création active, les shaykhis furent aussi accusés d'être des chiites extrémistes (*ġulāt*), ce qu'ils réfutèrent naturellement[76]. L'attitude de l'École à l'égard de la philosophie et de la mystique spéculative est par ailleurs fort complexe. Ainsi, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī a-t-il formulé sa réfutation de certains philosophes et de certains théologiens par le biais d'arguments d'ordre théosophique et ésotérique[77]. Sa réflexion sur les sources, restreintes au Coran et aux traditions du Prophète et des imâms, n'est pas tant dialectique qu'à proprement parler herméneutique. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī désigna à ce titre le « dévoilement spirituel » (*kašf* ou *mukāšafa*) comme une source de la connaissance[78]. Les ouvrages de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī sur l'élite chiite et sa hiérarchie forment l'une des contributions majeures du shaykhisme kirmānī à la doctrine chiite, et en particulier à l'herméneutique de l'occultation. La foi dans une hiérarchie de chiites dominée par un *nāṭiq-i wāḥid* (parlant unique) constitue pour le shaykhisme kirmānī le quatrième principe de la religion (*uṣūl-i dīn*), d'où le nom de quatrième pilier (*rukn-i rābi'*) donné à cette doctrine. Plus tardivement, après la mort de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en 1288/1871, est née une troisième branche, celle des

74. Sur la lecture des traditions du Prophète et des imâms chez les shaykhis kirmānī, voir M.A. Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le chiisme imâmite », *SI*, vol. 85, 1997, p. 33-39.

75. Les shaykhis kirmānī ont souligné ces derniers points dans de nombreux ouvrages. Voir notamment Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Risāla-yi šarḥ-i aḥwāl*, (trad. de l'arabe au persan par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī), Kerman, 1387/1967-1968, p. 10-15 ; Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutiḥayyirīn*, (trad. de l'arabe au persan par Zayn al-'Ābidīn Ibrāhīmī, Kerman), [s.d.], p. 20 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (15)*, Kerman, 1380/1960-1961, p. 2-107, à la p. 14 ; Idem, *Hidāyat al-ṭālibīn*, Kerman, 1380/1960-1961, p. 62-67, 71-73, 116.

76. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-ziyārat al-ǧāmi'a al-kabīra*, éd. Litho., Tabriz, 1276/1859-1860, p. 11, 64, 76.

77. Sur ce sujet, voir les commentaires formulés par J. Cole, « Rival Empires of Trade and Imami Shi'ism in Eastern Arabia, 1300-1800 », *IJMES*, vol. 19, 1987, p. 196-197.

78. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Rasā'il al-ḥikma*, Beyrouth, 1993, p. 27-28.

shaykhis « bāqirī », « mīrzā bāqiriyya », « hamadānī » ou « ǧandaqī »[79]. Les différentes désignations de l'École renvoient au nom de son fondateur, Mīrzā Muḥammad Bāqir Hamadānī [Muḥammad Bāqir Hamadānī] (m. 1319/1901) – « bāqirī », « mīrzā bāqiriyya » et « hamadānī » – ou à la ville dans laquelle il vécut ses dernières années – Ǧandaq.

Auteurs prolifiques, les maîtres shaykhis ont profondément marqué l'histoire intellectuelle du chiisme à l'époque moderne. Ils ont ainsi joué un rôle majeur dans le développement de la tradition gnostique chiite. Le shaykhisme est à cet égard l'École imâmite qui a remis en cause de la manière la plus systématique l'histoire de la formation de l'osulisme, notamment en se plaçant à contre-courant de l'évolution idéologique de ce courant à la période moderne et contemporaine. Pour ces différentes raisons, la shaykhiyya se distingue également du soufisme imâmite. Il existe en effet quelques différences entres les ordres soufis chiites selon les périodes et les auteurs, mais généralement ces derniers reconnurent au XIXe siècle la thèse juridique du rationalisme *uṣūlī* concernant la possibilité de recourir à l'*iǧtihād*. Cette pratique est évidemment un élément central dans la revendication du clergé à représenter collectivement l'Imām caché (*nā'ib-i ʿāmm*) au cours de la grande occultation (*ġaybat-i kubrā*) (à partir de 329/940-941) et constitue, par ailleurs, la base de son pouvoir sociopolitique. En refusant, malgré leur formation, d'être les *muǧtahid* de leurs disciples, et en leur demandant de se tourner vers des *marǧaʿ-i taqlīd* apparemment extérieurs à leur confrérie, les maîtres soufis ne contestèrent pas aussi fondamentalement la légitimité du clergé que ne le firent les maîtres shaykhis kirmānī.

Les différents courants chiites : entre lutte et imbrication

Si l'histoire de leurs relations fut marquée par des luttes souvent violentes, les différents courants de pensée chiites n'en étaient pas moins liés par diverses formes d'imbrication. Nous pourrions relever ici plusieurs exemples particulièrement significatifs. Ainsi, les niʿmatullāhī de Kerman et Abū al-Ḥasan Ḫān, le responsable des ismaéliens de la région, mobilisèrent la population contre les Zands entre 1205/1790 et 1207/1792[80]. Des sources rapportent de même que l'Imām ismaélien nizārī Āqā Ḫān Maḥallatī usait de son autorité pour protéger les soufis des régions qu'il gouvernait, acceuillant notamment

79. Voir l'organigramme de l'École shaykhie en annexe à la p. 310.
80. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 74-75.

Mast ʿAlī Šāh dans sa maison de Maḥallāt[81]. Son cousin, Mīrzā Muḥammad Ṣādiq, était ainsi un proche disciple du maître niʿmatullāhī Muẓaffar ʿAlī Šāh, qui lui dédia son traité intitulé *Kibrīt-i aḥmar*. Les niʿmatullāhī affirment par ailleurs que Mīr Muḥammad Ṣādiq « Ṣidq ʿAlī Šāh », le grand-père maternel d'Āqā Khān Maḥallātī, et Mīr Muḥammad ʿAlī « ʿIzzat ʿAlī Šāh », son oncle maternel, étaient des disciples du maître niʿmatullāhī Maǧḏūb ʿAlī Šāh[82].

Les liens entre ordres soufis, particulièrement la niʿmatullāhiyya, et certaines franges du clergé *uṣūlī* furent également importants. Relevons à cet égard, dès le début du XIXe siècle, l'inclination soufie de ʿAbd al-Ṣamad Hamadānī, Mullā Muḥammad Naṣīr Dārābī (m. 1226/1811) et Šayḫ Zāhid Gīlānī (m. 1222/1807) et leur adhésion à la niʿmatullāhiyya, malgré leur statut de juristes *uṣūlī* reconnus, formés auprès des plus célèbres *faqīh* des *ʿAtabāt*. Ce type de rapports se poursuivit tout au long de la période qajare ainsi qu'au cours du XXe siècle[83]. Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī, notamment, suivi l'enseignement de Šayḫ Anṣārī et Mīrzā-yi Šīrāzī[84]. Et l'un de ses successeurs et descendants, Ṣāliḥ ʿAlī Šāh (m. 1386/1966), étudia pour sa part à la *ḥawza* d'Ispahan. Ces rapports entre maîtres soufis et osulisme n'en demeuraient pas moins ambigus pour certains, la reconnaissance de l'*iǧtihād* ne pouvant s'accommoder d'une acceptation de la prédominance *de facto* du clergé en tant qu'institution organisée[85].

Il convient de relever ici le fait que le clergé était composé à la fois d'hommes enclins à accepter ou, à tout le moins, à tolérer des formulations théologiques différentes, et d'autres qui, au contraire, veillaient à prévenir toute forme d'atteinte à leur autorité. Ainsi, comme nous le verrons, l'auteur de la fatwa appelant à l'assassinat de Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī, Šayḫ Mūsā, fut également celui qui s'imposa à Karbala comme le principal juge et censeur de Sayyid Kāẓim Raštī. De même les membres de la famille Bihbahānī, « Waḥīd » Bihbahānī le père et Muḥammad ʿAlī Bihbahānī le fils,

81. F. Daftary, *The Isma'ilis*, p. 507.

82. Maʿṣūm ʿAlī Šāh, *Ṭarā'iq*, p. 263. Voir aussi F. Daftary, *The Isma'ilis*, p. 503.

83. Sur le ralliement de nombreux clercs à la niʿmatullāhiyya, voir W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 189.

84. Voir Ḥāǧǧ Sulṭān Ḥusayn Tābanda Gunābādī [Riḍā ʿAlī Šāh], *Nābiġa-yi ʿilm va ʿirfān dar qarn-i čahārdahum : šarḥ-i ḥāl-i marḥūm Ḥāǧǧ Mullā Sulṭān Muḥammad Gunābādī Sulṭān ʿAlī Šāh*, 3e éd., Téhéran, 1384š./2005-2006, p. 510. Plus généralement, sur le rapport complexe des maîtres de la branche sulṭān ʿalī šāhī au *fiqh* et à l'institution de la *marǧaʿiyya* à la période qajare, voir S. Pazouki, « *Fiqh* et soufisme à la période qajare : quelques notes sur l'œuvre juridique des maîtres niʿmatullāhī gunābādī », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times*, p. 113-127.

85. R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 226.

s'engagèrent-ils dans des actions d'une extrême violence à l'égard des *aḫbārī* et des soufis. « Waḥīd » Bihbahānī était d'ailleurs toujours accompagné d'hommes de main (*mīr-ġaḍāb*) en charge d'appliquer ses sentences sur le champ[86]. De même, Sayyid Mahdī b. Sayyid ʿAlī Ṭabāṭabā'ī (m. 1260/1844), qui organisa les actions anti-shaykhies à Karbala, mena aussi une action auprès du souverain Fatḥ ʿAlī Šāh en 1833 afin que ce dernier retire aux juifs le statut de *ḏimmī* (protégés) traditionnellement accordé dans le droit islamique aux *ahl al-kitāb* (gens du livre). On constate cependant que ce sont le plus souvent des religieux et clercs de second rang qui initièrent les campagnes les plus dures à l'égard des minorités intra-chiites et notamment des shaykhis. Ces observations sont également valables pour ceux qui exercent un pouvoir temporel. On remarque en effet que certains hommes d'État ont largement usé de leur pouvoir pour réprimer certains courants, tandis que d'autres se posaient en protecteur de plusieurs d'entre eux. C'était en particulier le cas du maître niʿmatullāhī Raḥmat ʿAlī Šāh qui gouverna le Fars, mais aussi de Muḥammad Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr al-Dawla [Ẓahīr al-Dawla] (m. 1240/1824-1825) à Kerman. Au sein d'une même famille, les allégeances et les affiliations pouvaient varier grandement. Nous avons déjà relevé le fait que les inclinations religieuses différaient d'un souverain qajar à l'autre. Alors que Fatḥ ʿAlī Šāh était un opposant au soufisme, son petit-fils et successeur Muḥammad Šāh y sera au contraire très favorable lui accordant soutien et protection. Ces attitudes très contrastées des hommes de pouvoir face à ces différents courants et l'importance qu'ils accordèrent à ces questions témoignent aussi de l'importance de ces formulations théologiques pour la société qajare en particulier et pour le destin du chiisme en général.

De l'étude du shaykhisme

Si l'on possède maintenant une riche littérature sur l'histoire intellectuelle et sociale de l'akhbarisme, du soufisme chiite et de l'osulisme à la période moderne (XVIIIe-XXe siècles), force est de constater que le shaykhisme n'a pas bénéficié du même intérêt. Ce volume constitue ainsi la première monographie en langue européenne sur l'histoire sociale et doctrinale du shaykhisme. Plusieurs raisons expliquent le faible nombre de publications dans ce domaine.

Il faut citer au premier chef l'accès aux sources, qui reste difficile. Les ouvrages shaykhis ne sont disponibles que dans un nombre restreint de

86. A. Abada, « The 'Ulama' of Iran in the 19th century hagiographical literature », p. 41.

bibliothèques en Europe et plus généralement en Occident, et assez souvent sous forme de manuscrits[87]. En Iran également, les traités shaykhis sont difficiles d'accès dans les bibliothèques publiques. On compte deux collections importantes au Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī (Centre de la Grande Encyclopédie de l'Islam, Téhéran)[88] et à la Bibliothèque Henry Corbin de l'IFRI[89]. Il s'agit d'ouvrages publiés dans les années 1960 et 1970 par la maison d'édition de l'École shaykhie à Kerman, Saʿādat. D'autres traités sont conservés dans les bibliothèques privées de membres de l'École. Les écrits les moins lus par les shaykhis eux-mêmes sont ceux qui ne portent pas strictement sur la doctrine, mais sur la médecine, la science des couleurs, les mathématiques, etc. Ils sont, pour l'essentiel, dus à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī[90]. En revanche, et en raison précisément de ce caractère doctrinal moins affirmé, certains d'entre-eux ont rencontré paradoxalement un plus grand succès à l'extérieur de la communauté shaykhie. C'est en particulier le cas des traités de pharmacologie, de grammaire, de mathématique et d'astrologie[91]. Il est encore plus difficile de trouver les œuvres des maîtres shaykhis

87. Concernant les fonds shaykhis kirmānī en Europe, voir M.A. Amir-Moezzi et S. Schmidtke, « Twelver-Shi'ite Ressources in Europe. The Shi'ite Collection at the Oriental Department of the University of Cologne, the *Fonds* Henry Corbin and the *Fonds* Shaykhî at the École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris. With a catalogue of the *Fonds* Shaykhî », *JA*, vol. 285/1, 1997, p. 73-122. Ce problème a également été soulevé dans H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 213. Notons en outre qu'une vingtaine d'ouvrages composés par les maîtres shaykhis kirmānī sont consultables à la British Library (Londres). Il s'agit essentiellement d'ouvrages composés au XX[e] siècle et publiés par la maison d'édition de l'École shaykhie à Kerman. L'Université du Michigan dispose d'une copie sous forme de microfilms des traités appartenant au fonds shaykhi de la bibliothèque de l'EPHE de Paris. Enfin, notons aussi la collection de sources shaykhies de l'Université Waseda au Japon (voir *http://www.islamicareastudies.jp/en/joint/* ; accédé le 02/V/2017).

88. Cette collection de traités shaykhis a été offerte à la bibliothèque du Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī par le représentant actuel de l'ordre en Iran, Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī. Voir A. Munzavī qui a édité le catalogue des ouvrages shaykhis présents dans la bibliothèque du Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī sous le titre *Fihrist-i nusḫa-hā'i ʿaksī kitābḫāna-yi markaz-i dā'irat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. I, Kitābḫāna-yi ḫuṣūṣī-yi ihdā'ī Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī, Téhéran, 1382š./2003-2004.

89. À ma connaissance, cette collection fut rassemblée par H. Corbin dans les années 1960-1970.

90. Pour un aperçu de l'œuvre scientifique de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, voir le catalogue effectué par Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub Šayḫ-i aǧall-i awḥad-i marḥūm-i Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī va sāyīr-i mašāyiḫ-i ʿiẓām*, 3[e] éd., Kerman, 1977, p. 499-508.

91. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Daqā'iq al-ʿalāǧ*, (traduit de l'arabe au persan par ʿĪsā Ḍiyyā Ibrāhīmī), [s.l.], 1362š./1983-1984 ; Idem, *Tabṣira dar ʿilm-i « ṣarf-i zabān-i ʿarabī »* ; Idem, *Taḏkira dar ʿilm-i « naḥw-i zabān-i ʿarabī »* ; Idem, *Risāla dar ʿilm-i « ḥalaqa-yi*

bâqirī et tabrīzī dans les bibliothèques iraniennes et occidentales. Certains ouvrages de la branche shaykhie kirmānī sont maintenant accessibles sur le site internet de l'ordre, mais le fonds proposé est encore limité, et l'interface choisie rend la lecture des textes peu aisée[92]. La communauté shaykhie kirmānī d'Irak a pu s'engager depuis plusieurs années dans un travail de republication de l'œuvre des maîtres shaykhis, mais très peu de bibliothèques de recherche semblent avoir fait l'acquisition de ces ouvrages[93]. Le catalogue des ouvrages des cofondateurs du shaykhisme et des maîtres shaykhis kirmānī élaboré par Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī (m. 1389/1969), le *Fihrist-i kutub-i Šayḫ-i aǧall-i awḥad-i marḥūm-i Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī va sāyīr-i mašāyiḫ-i ʿiẓām*, constitue certes un instrument précieux pour aborder cette littérature particulièrement volumineuse[94], néanmoins il n'introduit qu'aux maîtres de l'École, et non à la littérature des oulémas shaykhis kirmānī au sens large[95]. Il n'existe, à notre connaissance, aucun équivalent à cet ouvrage introduisant la littérature shaykhie tabrīzī ou bāqirī.

Les chroniques historiques persanes rédigées à la période qajare ne contiennent que très peu d'informations sur l'histoire du shaykhisme, du fait, notamment, de l'apolitisme de leur branche principale, celle de Kerman, mais aussi, semble-t-il, de celle de Hamadan. Comme nous le verrons, les traités des shaykhis kirmānī sur différents bouleversements sociaux de la période qajare demeurèrent très doctrinaux et par là même circulèrent assez peu en dehors de la communauté. L'absence de chroniques constitue de fait un obstacle majeur à l'étude de l'histoire sociale des communautés shaykhies.

La littérature shaykhie étant essentiellement doctrinale, il faut consulter dans le détail cette importante masse d'ouvrages pour trouver quelques rares mentions relatives à l'histoire sociale de l'École, un exercice qui pourra sembler fastidieux. C'est particulièrement le cas pour la période qui suit la mort de Sayyid Kāẓim Raštī. Très tôt, en effet, des biographies des cofondateurs de l'ordre Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī furent composées. On peut citer à cet égard la biographie de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī achevée par l'un de ses fils, Šayḫ ʿAbd Allāh al-Aḥsā'ī[96], les biographies de Sayyid

karīmiyya » ; Idem, *Mīzān dar qawāʿid-i istiḫrāǧ-i aʿmāl-i asṭrulāb*. Le traité de grammaire *Miʿyār al-luġāt* fut, quant à lui, composé conjointement avec son secrétaire.

92. Voir *www.alabrar.com* (accédé le 02/V/2017).

93. Ce travail est réalisé par la maison d'édition al-Ġadīr de Bassorah.

94. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 190.

95. À ce titre, « seuls » 940 traités sont référencés et introduits dans le *Fihrist-i kutub*.

96. Šayḫ ʿAbd Allāh al-Aḥsā'ī, *Šarḥ-i ḥālāt-i Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*, éd. lith., Bombay, 1310/1892-1893. Cette biographie fut traduite en persan par Muḥammad Ṭāhir Ḫān et publiée

Kāẓim Raštī rédigées par ses élèves Āqā Mīrzā ʿAlī Naqī Qumī et Āqā Sayyid Hādī Hindī[97], certains éléments sur Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī mentionnés par Sayyid Kāẓim Raštī[98] lui-même, et enfin quelques lignes sur Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī dans les œuvres de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī[99]. Il faudra attendre les années 1960 et la longue introduction au catalogue des ouvrages des maîtres shaykhis kirmānī composée par Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, le sixième maître de l'École, pour trouver des textes de même nature. Cette introduction porte d'ailleurs elle aussi, pour l'essentiel, sur les cofondateurs du shaykhisme[100]. L'introduction au shaykhisme sur le site internet de l'École reste elle aussi synthétique, et illustre ce choix des maîtres shaykhis de peu écrire sur eux-mêmes et de se consacrer, au contraire, à la littérature doctrinale. Dans ce texte, Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī, le représentant actuel de l'ordre en Iran, insiste essentiellement sur la conformité des maîtres shaykhis kirmānī avec le Coran et le *aḫbār*, et sur l'ignorance des clercs qui ont attaqué l'exposé de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī sur la résurrection corporelle (*maʿād-i ǧismānī*) et l'ascension physique du Prophète (*miʿrāǧ-i ǧismānī*)[101]. Les données biographiques sur chaque maître, elles, sont assez sommaires. Par ailleurs, l'École shaykhie n'étant pas organisée comme une confrérie soufie, on trouve par conséquent très peu de précisions sur les disciples de chaque maître. Ainsi, est-il difficile d'établir une histoire sociale du shaykhisme d'après la littérature qu'il a produite, comme ce fut possible pour les ordres soufis contemporains[102]. Les auteurs de *taḏkirat* (biographies hagiographiques) soufies composées au cours du XIXe siècle évoquent par exemple les motivations qui ont poussé certains à rejoindre leur ordre, une précision dont on ne trouve pas d'équivalent dans les ouvrages shaykhis[103]. De même les récits des Occidentaux qui ont découvert la société iranienne à l'époque qajare

de façon adjointe à la nouvelle édition du *Risāla-yi taḏkirat al-awliyā'* (Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Taḏkirat al-awliyā'*, Kerman, Saʿādat, 1387/1967-1968).

97. Āqā Mīrzā ʿAlī Naqī Qumī, *Nūr al-anwār*, [s.l.], [s.d.] ; Āqā Sayyid Hādī Hindī, *Tanbīh al-ġāfilīn wa surūr al-nāẓirīn*, [s.l.], [s.d.].

98. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, Kerman, [s.d.].

99. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*.

100. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 2-270. Ce catalogue a été partiellement traduit par M. Momen, *The Works of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī : A Bibliography Based upon Fihrist Kutub Mashāyikh ʿIẓām of Abū al-Qāsim Ibrāhīmī Kirmānī*, Newcastle upon Tyne, 1991.

101. Voir *www.alabrar.com*.

102. Sur cette littérature hagiographique des ordres soufis contemporains, voir W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 11-18.

103. *Ibid*, p. 114-117 et 163-166.

évoquent-ils les *ṭarīqa* soufies, mais demeurent muets sur la shaykhiyya, qui ne semble pas avoir suscité leur intérêt[104]. Pour l'étude d'une confrérie comme la niʿmatullāhiyya sulṭān ʿalī šāhī par exemple, à ces *taḏkirat* parfois volumineuses s'ajoute désormais la revue *ʿIrfān-i Īrān*[105], dans laquelle on trouve un certain nombre d'articles consacrés à des membres éminents de la confrérie.

Les recherches de terrain demeurent par ailleurs difficiles. En Irak, aux préventions du régime baathiste vis-à-vis du chiisme, et de qui s'intéresse au chiisme, se substituera, à sa chute, en 2003, l'importante dégradation de la situation sécuritaire. Il reste que depuis la révolution iranienne (1978-1980), l'Irak est le premier centre des shaykhis kirmānī. C'est en effet à Bassorah que résidait le maître de l'ordre, Sayyid ʿAlī al-Mūsawī (m. 2015), dont le père Sayyid ʿAbd Allāh al-Mūsawī (m. 1973) était déjà le représentant de l'École shaykhie kirmānī en Irak. En Iran même, le régime révolutionnaire a fortement restreint les activités des shaykhis kirmānī. Le maître de la shaykhiyya lors de l'avènement du mouvement révolutionnaire, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, a même été abattu en pleine rue le 26 décembre 1979. Plusieurs lieux de cultes, ainsi que la maison d'édition de l'École, ont progressivement été fermés au cours des années 1980. Il est donc particulièrement difficile pour un chercheur iranien d'effectuer des recherches sur le shaykhisme. Au milieu du XXe siècle, les shaykhis de Kerman furent également victimes de nombreuses exactions. Plusieurs de leurs locaux furent incendiés, dont la bibliothèque de la maison d'édition Saʿādat et le lycée (*dabīristān*) Saʿādat qui n'existe plus de nos jours[106]. Il apparaît ainsi que les bibliothèques des shaykhis furent régulièrement visées depuis le début du XIXe siècle et que les disciples ont rencontré de nombreuses difficultés pour préserver leur littérature et leurs manuscrits. Les maîtres shaykhis kirmānī se sont aussi plaints des prêches réguliers alimentant l'ostracisme dont ils sont victimes[107]. Plus globalement, la répression que le shaykhisme a subie depuis sa naissance a contraint les membres de l'École à une grande prudence vis-à-vis de l'extérieur. On constate par ailleurs que depuis le début des années 1980, marqué par le déplacement du principal centre de l'École de Kerman vers Bassorah, le maître et les principaux religieux sont restés prudents, ce qui s'est traduit notamment par une production littéraire

104. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 18.
105. Revue consultable en ligne : *http://www.sufi.ir/mainsite-fa.php* (accédé le 02/V/2017).
106. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 29.
107. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, Kerman, [s.d.], p. 2-5, 24-25, 28 et 30-31.

moins importante que celle de leurs prédécesseurs[108]. Une grande partie des shaykhis d'Irak qui adhérent à la branche kirmānī semblent appartenir à la tribu Awlād Amīr. L'importante communauté shaykhie de Bassorah – peut-être 200 000 personnes[109] – dispose d'une vaste et très belle mosquée connue sous le nom de *al-Mūsawī al-Kabīr*. Construite entre 1982 et 1997 cette dernière mosquée est l'une des plus grandes de la ville et peut accueillir 12 000 fidèles. Le parti Unité et justice (*al-ʿadāla wa-l-waḥda*) représente par ailleurs les shaykhis de Bassorah à l'assemblée, au niveau provincial et national. En dehors de Bassorah, les minorités shaykhies kirmānī sont présentent notamment à Karbala et Mada'īn. Certains quartiers de Bagdad abritent également des communautés shaykhies, comme Karāda par exemple.

L'état des recherches sur le shaykhisme

En raison des difficultés à travailler sur l'histoire du shaykhisme et du caractère essentiellement doctrinal de sa littérature, il est naturel que la plupart des études sur le sujet en langues européennes, en persan ou en arabe concernent essentiellement les questions théologiques. La majeure partie des publications en langues européennes porte sur l'œuvre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. On a en particulier travaillé sur la cosmologie, la cosmogonie et la philosophie[110].

108. Une vaste entreprise de traduction vers l'arabe des œuvres composées en persan a été initiée et un site internet a été créé qui met à la disposition du public des œuvres numérisées de l'École, de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī à nos jours (*www.alabrar.com*).
109. J. Cole, « Marsh Arab Rebellion : Grievance, Mafias and Militias in Iraq », Fourth Wadie Jwaideh Memorial Lecture, Bloomington, Indiana University, 2008, p. 8.
110. Voir J. Cole, « Casting away the Self : The Mysticism of Shaykh Ahmad al-Ahsâ'î », dans *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, R. Brunner & W. Ende (éd.), Leyde, 2001, p. 25-37 ; Idem, « Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa'i », dans *Shi'ite Heritage : Essays on Classical and Modern Traditions*, L. Clarke (éd.), Binghamton, New York, 2001, p. 345-358 ; Idem, « Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority » ; Idem, « The World as Text : Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsaʿi », *SI*, vol. 80, 1994, p. 145-163 ; T. Lawson, « Orthodoxy and Heterodoxy in Twelver Shiʿism : Aḥmad al-Aḥsā'ī on Fayḍ Kāshānī (the *Risālat al-ʿIlmiyya*) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 127-154 ; Idem, « Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī and the World of Images », dans *Shiʿi Trends and Dynamics*, p. 19-31 ; Idem, « The Hidden Words of Fayḍ Kāshāni », dans *Iran. Questions et connaissances. Actes du ive Congrès européen des études iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999,* vol. II : *Périodes médiévale et moderne*, M. Szuppe (éd.), Paris, Studia Iranica, Cahier 26, 2002, p. 427-447 ; I.S. Hamid, « The Metaphysics and Cosmology of Process according to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī : Critical Edition, Translation and Analysis of "Observations in Wisdow" », (Ph.D. dissertation, State

L'œuvre de Sayyid Kāẓim Raštī et surtout celle de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de ses successeurs ont fait l'objet de recherches moins importantes en nombre. Seuls H. Corbin et M.A. Amir-Moezzi se sont intéressés à la pensée des autres maîtres de la branche kirmānī, dont Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et son successeur Ḥāǧǧ Muḥammad Ḫān Kirmānī [Muḥammad Ḫān Kirmānī] (m. 1324/1906). H. Corbin est l'auteur de la première synthèse scientifique sur la pensée shaykhie, dans laquelle il revient assez largement sur l'œuvre monumentale de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Il a par ailleurs traduit des extraits de plusieurs traités sur la résurrection (*maʿād*) composés par les successeurs de Sayyid Kāẓim Raštī[111]. M.A. Amir-Moezzi a consacré de nombreux articles à la discussion des positions des auteurs shaykhis kirmānī sur le *ḥadīṯ*, le rapport du croyant avec l'Imām caché et le quatrième pilier[112]. Si Mudarrisī Čahārdahī a insisté sur le rôle des cofondateurs de l'École, il est également revenu sur celui, central, de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans le développement ultérieur du shaykhisme[113]. Néanmoins, pour l'essentiel, les publications en langue persane portent sur la vie de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et sur quelques points de doctrine. Les chercheurs ont ainsi manifesté un intérêt particulier pour l'exposé sur la résurrection corporelle, l'ascension physique du Prophète et le monde intermédiaire où l'Imām du Temps serait occulté et que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī désigna sous le terme technique de *hūrqalyā*[114].

University of New York, 1998) ; V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought », p. 85-89 ; D. MacEoin, « Cosmogony and Cosmology. vii. In Shaikhism », *EIr*, vol. VI, p. 326-328.

111. H. Corbin, « L'École shaykhie en théologie shiite », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, 1960-1961, p. 3-59. Ce travail fut traduit en persan par F. Bahmanyār, *Maktab-i šayḫī az ḥikmat-i ilāhī-yi šīʿī*, Téhéran, 1346š./1967-1968. Sur la thématique de la résurrection chez les shaykhis kirmānī, voir H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran mazdéen à l'Iran shîʿite*, Paris, 1960, p. 363-401.

112. M.A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », *BSOAS*, vol. 64/1, 2001, p. 1-18 ; Idem, « Remarques sur les critères » ; Idem, « Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII) », dans *Autour du Regard. Mélanges Gimaret*, É. Chaumont (éd.) avec la collaboration de D. Aigle, M.A. Amir-Moezzi et P. Lory, Louvain, 2003, p. 97-124 ; M.A. Amir-Moezzi et S. Schmidtke, « Twelver-Shi'ite Ressources in Europe ».

113. Voir N.D. Mudarrisī Čahārdahī, *Az Aḥsā tā Kirmān. Darbāra-yi ʿaqāyid va ādāb va marāsim-i maḏhab-i šayḫiyya*, 1362š./1983-1984.

114. Voir N.D. Mudarrisī Čahārdahī, *Az Aḥsā tā Kirmān* ; A. Amīrī Kamālābādī, *Šinasā'ī-yi silsila-yi šayḫiyya*, [s.l.], 1353š./1974-1975 ; Ḥ.ʿA. Maḥfūẓ, *Sīra al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*, Bagdad, 1957 ; M. Mudarrisī Čahārdahī, *Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī*, Téhéran, 1334š./1955-1956 ; Idem, « Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī », *Yādigār*, vol. 1, 1323š./1944-1945, p. 30-47 ; S.M. Hašimī Kirmānī, « Maḏāhib dar Kirmān », *Mardum šināsī*, vol. 1, 1335š./1956-1957, p. 97-104 et 122-133 ; Idem, « Ṭā'ifa-yi

Ce monde intermédiaire se situe dans l'exposé de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī entre le monde sensible (*mulk*) et le monde suprasensible (*malakūt*). Ce sont ces derniers dits qui valurent à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī d'être excommunié en 1239/1824 par un religieux de Qazvin. Si les centaines d'ouvrages rédigés par les auteurs des branches tabrīzī et bāqirī n'ont fait l'objet d'aucune recherche, on trouve cependant quelques publications sur le rôle politique, au cours du mouvement constitutionnel, de l'un des leaders de la branche tabrīzī, Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1330/1911)[115].

En toute logique, la plupart des développements sur l'histoire sociale du shaykhisme concernent donc essentiellement l'essor de ce courant religieux sous la direction de Sayyid Kāẓim Raštī dans les *ʿAtabāt* entre 1241/1826 et 1259/1844[116].

En dépit de la qualité des travaux sur Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, l'historiographie du shaykhisme pâtit d'un certain nombre de tropismes. Trop souvent encore, on rencontre sous la plume de certains auteurs une condamnation ferme du shaykhisme, une condamnation qui peut aller jusqu'à la contre-vérité et la diffamation. Le parti-pris idéologique est dans ce cas manifeste et il relève de la volonté de contester toute atteinte à l'autorité du clergé *uṣūlī*[117]. Le shaykhisme est aussi également qualifié – au même titre que d'autres minorités musulmanes, chiites ou non-chiites – d'« hétérodoxe », ce qui n'est pas sans poser le problème de la définition de ce que serait une

šayḫiyya », *Mardum šināsī*, vol. 2, 1337š./1958-1959, p. 238-254 et 348-361 ; Ḥ.M. al-Šayḫ, *Āḫir al-falāsifa : ru'ya ʿaṣriyya ǧadīda fī fikr al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*, Beyrouth, 1423/2002-2003.

115. N.A. Fatḥī, *Zindigīnāma-yi Šahīd-i Nīknām-i Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī*, Téhéran, 1352š./1973-1974 ; D. Hermann, « Système parlementaire et consultation » ; M. Hachioshi, « A Message from the Dumb. A Shii Thinker's Constitutional Ideas in Modern Iran » (en japonais), *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, vol. 111, 1990, p. 193-246.

116. Voir J. Cole & M. Momen, « Mafia, Mob and Shiʿism in Iraq : The Rebellion of Ottoman Kerbala, 1824-1843 », *Past and Present*, vol. 112, 1986, p. 112-143 ; J. Cole, « Indian Money' and the Shi'i Shrine Cities of Iraq 1786-1850 », *MES*, vol. 22/4, 1986, p. 461-480 ; M. Momen, « Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi : The Tribulations of a Qazvin Family », *IrSt*, vol. 36/3, 2003, p. 317-337 ; M. Litvak, *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq* ; Idem, « Failed Manipulation : The British, the Oudh Bequest and the Shi'i ʿulama of Najaf and Karbala », *BJMES*, vol. 27/1, 2000, p. 68-89. À noter, cependant, le travail de S. Manoukian sur les fatwas de Muḥammad Karīm Ḫān : « Fatvas as Asymmetrical Dialogues : Muhammad Karim Khan Kirmani and His Questioners », dans *Islamic Legal Interpretation : Mufti and Their Fatwas*, M.K. Masud, B. Messick & D.S. Powers (éd.), Cambridge, Massachussets, 1996, p. 162-172 & 351-354.

117. Voir notamment S. Hosein Arif Naqvi, « The Controversy about the Shaikhiyya Tendency among Shia *ʿUlamâ* in Pakistan », dans *The Twelver Shia in Modern Times*, p. 135-149.

« orthodoxie » véritable, qu'elle soit chiite ou plus largement musulmane. Nombreux sont par ailleurs les chercheurs qui ont considéré que la naissance du babisme était une conséquence directe de l'enseignement de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī[118]. On songe ici en particulier aux travaux de D. MacEoin et V. Rafati qui ont tous deux travaillé sur le shaykhisme et le babisme[119]. Rappelons que le babisme est une religion fondée en Iran au milieu du XIXe siècle par Sayyid 'Alī Muḥammad « Bāb », un marchand de Chiraz. Ce dernier revendiqua dans certains de ses traités l'héritage des cofondateurs du shaykhisme. Ce lien opéré entre shaykhisme et bahaïsme a certainement nuit à l'étude du shaykhisme constitué à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, et a accru en Iran la méfiance à l'égard de cette École. Le shaykhisme est alors souvent réduit à un trait d'union liant l'islam au babisme. Rarement remise en cause, cette idée reçue selon laquelle le babisme serait né du shaykhisme est souvent reprise chez les iranistes dans leurs travaux sur l'Iran moderne et contemporain. Nous verrons dans la quatrième partie de cet ouvrage que les arguments avancés par certains pour soutenir cette thèse reprennent souvent l'hagiographie babie et bahaïe sur les origines du babisme, au mépris, donc, des règles méthodologiques propres à leur discipline, sinon à la recherche scientifique.

***

Nous ne pouvions dans cet ouvrage embrasser la totalité de l'histoire sociale et doctrinale de la shaykhiyya, de sorte que de nombreuses questions n'auront pu être ici développées. C'est notamment le cas d'un certain nombre d'aspects proprement théologiques. Ainsi, avons-nous exclu la volumineuse littérature exégétique shaykhie du Coran et du *ḥadīṯ*, ou la critique de l'École philosophique d'Ispahan. Cette littérature fournirait certes la matière de plusieurs ouvrages. Nous n'envisageons néanmoins la doctrine que dans la mesure où elle permet d'éclairer, de mieux appréhender l'histoire sociale, les deux champs étant fortement imbriqués. Ce sont donc essentiellement les questions doctrinales ayant un lien direct avec l'organisation des communautés

118. Ce problème avait déjà été soulevé par H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 213.
119. Voir en particulier D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism, a Study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam », dans D. MacEoin, *The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism*, Leyde, 2009 ; V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought ». On peut également mentionner ici les travaux de M. Bayat (*Mysticism and Dissent : Socio-Religious Thought in Qajar Iran*, New York, 1982, p. 59) et A. Eschraghi (*Frühe Šaiḫī- und Bābī-Theologie. Die Darlegung der Beweise für Muḥammads besonderes Prophetentum (ar-Risāla fī iṯbāt an-nubūwa al-ḫāṣṣa)*, Leyde, 2004).

shaykhies au cours de la période qajare qui nous auront intéressées ici. Certaines demeurent, au reste, particulièrement ardues. Ainsi, le *rukn-i rābiʿ*, et notamment sa réinterprétation chez Muḥammad Bāqir Hamadānī et ses disciples auxquels nous consacrons plusieurs pages dans la première partie de cet ouvrage, en attendant que les islamologues se penchent sur cette vaste et dense littérature doctrinale. De même pour les questions de la mécréance et de l'impureté rituelle dans la littérature shaykhie kirmānī et bāqirī, qui ne sont pas moins dignes d'intérêt.

Alors que les travaux spécialisés avaient porté jusqu'à présent sur le développement du shaykhisme sous l'autorité de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, nous avons décidé de centrer nos recherches sur la période qui suit la mort du second maître de l'École, au milieu du XIXe siècle, à l'avènement du mouvement constitutionnel iranien en 1324/1906. La période du mouvement constitutionnel de 1324/1906 à 1330/1911, puis l'avènement de la dynastie pahlavi (1925-1979) en 1925 inaugure une nouvelle période pour l'Iran, comme pour l'histoire intellectuelle du chiisme et du shaykhisme. L'histoire sociale et doctrinale de la shaykhiyya au XXe siècle nécessiterait à cet égard une étude à part entière. Le début du mouvement constitutionnel en 1324/1906 coïncide également avec la mort du maître kirmānī Muḥammad Ḫān Kirmānī, précédée de peu par celle du fondateur de la branche bāqirī, Muḥammad Bāqir Hamadānī, à l'origine d'une œuvre monumentale. Cette période 1259-1324/1844-1906 peut être considérée comme constituant une phase d'une extrême importance pour le développement de l'École shaykhie. Si les successeurs et les descendants de Muḥammad Ḫān Kirmānī ont composé un grand nombre d'ouvrages de référence – dans lesquels, notamment, ont été traitées les questions du quatrième pilier[120], de l'*iǧtihād* et du *taqlīd*[121], ainsi que du rapport entre islam et politique[122] –, ils se sont révélés néanmoins moins prolifiques et n'abordèrent jamais que des thématiques préalablement traitées par leurs prédécesseurs. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī et ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī contribuèrent grandement à cimenter l'esprit de corps de la communauté shaykhie ; leur rôle a été à cet égard central, principalement à Kerman. Ils consacraient ainsi une large part de leur temps à l'enseignement au sein de l'école Ibrāhīmiyya – madrasa bâtie dans le centre du bazar de

120. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, Kerman, 1400/1979-1980.

121. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*.

122. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, Kerman, 1350š./1971-1972 ; D. Hermann, « Political Quietism in Contemporary Shīʿism : a Study of the *Siyāsat-i mudun* of the Shaykhī Master ʿAbd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī », *SI*, vol. 109/1, 2014, p. 274-302.

Kerman au début du XIXe siècle et sur laquelle nous reviendrons longuement. Ils sont également à l'origine de la création et du développement de la maison d'édition Saʿādat. C'est au cours du XXe siècle que les shaykhis kirmānī fonderont à Kerman une clinique et un lycée[123]. Sur le site internet de l'École, le représentant actuel de l'ordre en Iran, Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī, présente ainsi les ouvrages des successeurs de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī comme des « commentaires » (*šarḥ*) des œuvres des trois premiers maîtres[124]. Enfin, même si on observe un essor des communautés en Irak, puis dans les régions arabes du golfe Persique et dans le sous-continent indien à la même période, nous nous sommes essentiellement focalisés sur le développement du shaykhisme en Iran, qui a constitué au XIXe siècle le centre des trois différents courants[125].

Nous avons privilégié ici quatre thématiques : i) la cofondation de l'École par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, puis sa division après 1259/1844 en deux branches ; – ii) le mode d'implantation du shaykhisme dans certaines villes et régions d'Iran à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī ; – iii) la naissance de la branche bāqirī à la mort de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī et les conflits parfois violents qui ont opposé shaykhis et non-shaykhis au cours de la période qajare ; – iv) le rôle joué par les maîtres shaykhis face à quelques-uns des plus importants bouleversements religieux, politiques et sociaux qu'a connus l'Iran au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, tels que l'émergence du babisme et du bahaïsme, et l'influence croissante de l'Occident. Travailler sur l'histoire sociale et intellectuelle d'un groupe donné, c'est également appréhender une période à travers un témoignage nécessairement singulier. Nous espérons ainsi que cet ouvrage contribuera à une meilleure compréhension de l'Iran qajar sur les plans social et intellectuel.

123. Sur la clinique Marīḍḫāna-yi Nūriyya fondée et constitué en *waqf* en 1338/1920 par Nūr Allāh H̱ān Qāǧār, voir O. Rezai, « Des particuliers au service du peuple. Le rôle des *vaqf* dans la fondation d'hôpitaux en Iran au début du XXe siècle », dans *Hospitals in Iran and India, 1500-1950s*, F. Speziale (éd.), Leyde, 2012, p. 117-131, et notamment p. 127-128.

124. Voir *www.alabrar.com*.

125. Sur le shaykhisme en Arabie et dans le Golfe au cours des XIXe et XXe siècles, voir T. Matthiesen, « Mysticism, Migration and Clerical Networks : Ahmad al-Ahsa'i and the Shaykhis of al-Ahsa, Kuwait and Basra », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 34/4, p. 386-409. Sur le sous-continent indien, voir l'article informatif mais extrêmement polémique de S. Hosein Arif Naqvi, « The Controversy about the Shaikhiyya » ; J. Cole, *Roots of North Indian Shīʿism in Iran and Iraq. Religion and State in Awadh, 1722-1859*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1988, p. 185-189 ; Āqā Mubīn Sarhaddī, *Taḏkīra-yi Šayḫ al-awḥad Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ḥaqā'īq kī rošanī men*, Faisalabad, [s.d.] ; Muḥammad ʿAlī Kašmīrī, *Nuǧūm al-samā' fī tarāǧim al-ʿulamā'*, Qom, [s.d.], notamment p. 367-374 et 397-402 ; Kāẓim ʿAlī Riḍā, *Guldasta-yi muwaddat*, Karachi, 1976.

Les sources concernant le mode d'implantation des shaykhis en Iran à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī sont rares, mais la découverte de plusieurs *waqfnāma* nous a néanmoins permis de comprendre comment ces communautés ont financé leurs activités et organisé leur vie religieuse. Nous nous sommes également appuyés sur des témoignages oraux de membres de l'École, indispensables pour savoir dans quelles localités et sous quelles formes les shaykhis sont parvenus à s'établir au milieu du XIXe siècle. La littérature polémique anti-shaykhie permet par ailleurs de dessiner en creux les rapports sociaux qu'ont entretenus les shaykhis avec les autres communautés religieuses à l'époque qajare. Les campagnes de ségrégation et d'exécration à l'encontre des shaykhis étaient essentiellement le fait d'une partie du bas clergé et pouvaient parfois aboutir à de véritables conflits armés qui avaient les apparences d'une guerre civile. Nous étudierons en particulier le conflit qui aboutit au départ du plus grand nombre des shaykhis bāqirī d'Hamadān en 1315/1897-1898 sur lequel nous possédons une précieuse chronique, le *Tārīḫ-i ʿibrat al-imān-i iʿtibār dar waqāyiʿ-i 1315 hiğrī dar Hamadān*. Si les shaykhis sont peu intervenus sur la scène publique durant l'époque qajare, ils s'opposèrent néanmoins violemment à l'avènement du babisme, tout comme ils réagirent à la pression politique et culturelle grandissante de l'Occident sur l'Iran, et plus généralement sur le monde musulman. Nous étudierons ainsi plusieurs de leurs traités relatifs à ces questions.

Première partie

La naissance du shaykhisme

Premier chapitre
La vie et l'œuvre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī

La jeunesse

Originaire de l'est de la péninsule arabique, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī est né en 1166/1753 dans un village proche d'al-Aḥsā', nommé al-Matayrafī. Très jeune, il montra un grand intérêt et des aptitudes pour les sciences religieuses. On lui prête la capacité de lire le Coran dès l'âge de cinq ans. Il commença à étudier l'arabe puis la théologie sous la direction de plusieurs autorités de sa région, dont le maître ḏahabī Quṭb al-Dīn Muḥammad Ḏahabī Šīrāzī. Celui-ci l'a certainement introduit à la mystique d'Ibn ʿArabī (m. 637/1240), doctrine théosophique que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī rejettera par la suite[1]. Il est possible que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ait aussi eu connaissance de l'œuvre du mystique Ibn Abī Ǧumhūr (m. après 906/1501) et qu'il ait consulté sa bibliothèque[2]. Parallèlement, il semble qu'il ait fréquemment eu des visions, dans lesquelles il voyait les imâms en rêve. Il dit même avoir reçu des *iǧāza* de ces derniers lors de ses songes. Insatisfait des possibilités d'études que lui offrait la région d'al-Aḥsā', il décida, à l'âge de dix-neuf ans, de rejoindre les *ʿAtabāt*[3]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī étudia jusqu'à la fin des années 1790 auprès de plusieurs maîtres *aḫbārī*, parmi lesquels Šayḫ Ḥusayn al-ʿUṣfūr, le neveu de Šayḫ Yūsuf

1. Les ḏahabī ont enregistré Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī comme l'un des religieux qui fut initié dans leur confrérie. Sur la réfutation de la doctrine d'Ibn ʿArabī, voir Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Rasā'il al-ḥikma*.
2. Ce dernier fut l'auteur du célèbre *Kitāb al-muǧlī*. Voir S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-1435-nach 906-1501)*, Leyde, 2000 ; T. Lawson, « Ebn Abī Jomhūr Aḥsā'ī », *EIr*, vol. VII, p. 662-663. Voir aussi J. Cole, « Rival Empires », p. 181-182, 196-197. Mīrzā Muḥammad Tunukābūnī (m. 1302/1884-1885), auteur d'un célèbre dictionnaire bibliographique des savants chiites, affirme que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī a pu avoir accès à la bibliothèque d'Ibn Abī Ǧumhūr dans sa région d'al-Aḥsā'. Voir *Qiṣaṣ al-ʿulamā'*, 2e éd, Téhéran, 1304/1886-1887, p. 35.
3. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalil al-mutaḥayyirīn*, p. 12.

al-Baḥrānī[4]. Par la suite, il reçut des *iǧāza*[5], pour la plupart des étudiants de Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī tels que Āqā Mīrzā Muḥammad Mahdī Šahristānī, Šayḫ Ḥusayn b. Muḥammad al-Darāzī al-Baḥrānī, Šayḫ Aḥmad b. Ḥasan al-Baḥrānī al-Damastānī et Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī Baḥr al-ʿUlūm [Sayyid Baḥr al-ʿUlūm] (m. 1212/1797-1798)[6]. Il quitta les *ʿAtabāt* vers 1209/1794, à la suite d'une grave épidémie et retourna dans sa région d'origine, d'où il fut contraint de fuir à nouveau face aux attaques menées par les wahhabites dans les zones chiites de l'est de l'Arabie. Il s'établit alors à Bassorah et effectua, de 1790 à 1806, de nombreux déplacements entre cette ville et les *ʿAtabāt*, ce qui complique singulièrement l'établissement d'une biographie précise.

L'immigration vers l'Iran

En 1221/1806, à l'âge de 53 ans, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī décida de partir en pèlerinage à Machhad, sur la tombe du huitième imâm ʿAlī Riḍā (m. 203/818). Il resta près de dix ans en Iran. Il visita plusieurs villes, dans lesquelles il fut reçu avec tous les honneurs, ce qui peut signifier que ses écrits circulaient déjà en Iran[7]. Il s'établit d'abord à Yazd, où il fut particulièrement bien accueilli par le gouverneur Mīrzā ʿAbd Allāh Ḫān Amīn al-Dawla, et y enseigna de 1222/1807 à 1228/1813. C'est durant cette période que Fatḥ ʿAlī Šāh l'invita à Téhéran. Il refusa de se soumettre à la première demande du Šāh, mais il répondit à certaines de ses questions dans un court traité intitulé *Risāla al-ḫāqāniyya*, daté de ramadan 1223/fin octobre 1808[8]. Le Šāh le menaça alors de se rendre lui-même avec son armée à Yazd pour le rencontrer au cas où il refuserait à nouveau de se rendre à Téhéran, ce qui aurait pu provoquer une famine dans la région[9]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī fut alors accompagné à Téhéran, au mois de ramadan 1223/décembre 1808, par Mīrzā ʿAlī Riḍā, un religieux de Yazd,

4. J. Cole, « Rival Empires », p. 196. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī a d'ailleurs consacré un traité en réponse aux questions de Šayḫ Ḥusayn al-ʿUṣfūr (Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, « al-Risāla fī ǧawāb masā'il Ḥusayn al-ʿUṣfūr », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. II, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 42-46).
5. Sur la variété des *iǧāza* en islam chiite, voir R. Gleave, *Scripturalist Islam*, p. 142-148.
6. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 203-205 ; D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 33-34.
7. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 208-211.
8. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, « al-Risāla al-ḫāqāniyya », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 120-129.
9. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 84-85.

peut-être par crainte qu'il ne se présente pas à la cour et rejoigne Bassorah. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī revint à cette occasion sur l'impératif dû à un religieux de se tenir à l'écart des souverains :

> À mon avis, les rois et les gouverneurs exécutent leurs ordres et leurs lois en ayant recours à la tyrannie. Dès lors que les masses me considèrent comme une personne qui doit être obéie, elles se tourneront alors vers moi pour tout type de problèmes et voudront trouver refuge auprès de moi. Je dois maintenant défendre les musulmans et répondre à leurs besoins. Si je demande au roi d'intercéder en leurs faveurs, deux choses peuvent se produire. Soit il répond à ma demande et porte ainsi atteinte à son autorité, soit il refuse mon intercession, ce qui me vaudra l'humiliation et la disgrâce[10].

Cette invitation s'inscrivait dans le cadre d'une politique de rapprochement avec les oulémas, Téhéran devant devenir un centre d'enseignement, comme Ispahan l'avait été à la période safavide, mais ce qui fut un relatif échec[11]. Les bonnes relations que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī entretint avec certains dignitaires qajars, dont les princes Maḥmūd Mīrzā Mu'īzz al-Mulk (m. 1853), Mīrzā 'Abd Allāh Ḫān Amīn al-Dawla et Muḥammad Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr al-Dawla, et le fait que ces derniers furent généreux avec lui, notamment en réglant certaines de ses dettes ou en offrant des *tuyūl* pour subvenir à ses besoins, n'empêchèrent cependant pas la méfiance de ce dernier à l'égard du politique.

Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī quitta rapidement Téhéran et séjourna à nouveau à Yazd avec sa famille. Il y resta cinq années supplémentaires et composa un grand nombre de ses ouvrages durant cette période. Il se rendait aussi régulièrement à Ispahan où l'un des religieux *uṣūlī* les plus influents de cette période, Ḥāǧǧ Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī (m. 1262/1846), l'invita à intervenir dans son enseignement, et il semble aussi avoir reçu une *iǧāza* du Šayḫ[12]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī souhaita alors quitter l'Iran, mais le gouverneur de Kermanshah, Muḥammad 'Alī Mīrzā Dawlatšāh (m. 1822), le pria à son tour de s'installer dans sa ville. Les gouverneurs de province encourageaient également des oulémas à s'établir et à enseigner dans leur ville. Šayḫ Aḥmad

10. Šayḫ 'Abd Allāh al-Aḥsā'ī, *Šarḥ-i ḥālāt-i Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*, p. 35-36 (cité par D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 87).
11. H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 45.
12. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 188 ; Muḥammad Karīm Ḫān, *Taḏkirat al-awliyā'*, p. 68.

al-Aḥsā'ī noua de bonnes relations avec Mīrzā Dawlatšāh et resta deux ans à Kermanshah. Il quitta l'Iran en 1231/1816 afin d'effectuer le pèlerinage à La Mecque. Il séjourna dans les *'Atabāt* jusqu'en 1234/1819 avant de revenir à Kermanshah, où il resta environ cinq ans. Depuis Kermanshah, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī se rendit régulièrement dans d'autres villes iraniennes et rédigea certains de ses plus importants traités dont son *Risāla al-sulṭāniyya*[13] en réponse aux questions du souverain. Pendant cette période, il enseigna le *Risāla al-'ilmiyya* de Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī (m. 1091/1680) et composa l'un de ses plus célèbres traités, le *Šarḥ al-Ziyārat al-ǧāmi'a al-kabīra*[14]. Il s'agit du commentaire ésotérique d'une prière rituelle récitée par les chiites pour saluer les imâms et leur exprimer leur dévotion. C'est également au cours de ces années qu'il composa de nombreux textes sur la théosophie (*ḥikmat*), commentant et critiquant les œuvres de Mullā Ṣadrā Šīrāzī et Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī en particulier. Ces traités, le *Šarḥ al-'Aršiyya*[15], le *Šarḥ al-Mašā'ir*[16] et le *Šarḥ al-Risāla al-'ilmiyya*[17], restent des ouvrages incontournables pour la connaissance de sa pensée[18]. Ainsi, en critiquant l'œuvre de Mullā Ṣadrā Šīrāzī tout en développant une gnose complexe, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī dépassa la division établie entre religieux chiites favorables à la gnose et à la philosophie, mais dans le seul cadre de la tradition sadrienne d'une part, et des opposants à ce courant d'autre part. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et ses successeurs critiquèrent également l'influence des œuvres d'Ibn 'Arabī, d'Avicenne (m. 428/1037) et de Mullā Ṣadrā Šīrāzī. Ils soulignèrent en particulier le recours trop systématique aux textes philosophiques grecs et estimèrent que leur diffusion dans le monde musulman

13. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, « al-Risāla al-sulṭāniyya », dans *Ǧawāmi' al-kalim*, vol. II, p. 245-249.
14. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-Ziyārat*.
15. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-'Aršiyya*, éd. Litho., Tabriz, 1278/1861-1862.
16. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-Mašā'ir*, éd. Litho., Tabriz, 1255/1839-1840.
17. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, « Šarḥ al-risāla al-'ilmiyya », dans *Ǧawāmi' al-kalim*, vol. I, p. 166-200.
18. Sur le rejet de Mullā Ṣadrā Šīrāzī chez Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, voir l'introduction et les notes de la traduction par H. Corbin du *Kitāb al-Mašā'ir* de Mullā Ṣadrā Šīrāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Paris, 1988, p. 76-78 ; H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 205-215, 256-274, 286-300 ; Idem, *Terre céleste et corps de résurrection*, p. 109-125, 130-174 ; T. Lawson, « Orthodoxy and heterodoxy » ; Idem, « Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī » ; Idem, « The Hidden Words » ; I. S. Hamid, « The metaphysics and cosmology » ; J. Cole, « Casting away the self » ; Idem, « The World as Text » ; Idem, « Individualism and the Spiritual Path » ; V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought », p. 85-89 ; D. MacEoin, « Cosmogony and Cosmology. vii. In Shaikhism », p. 326-328.

avait avant tout été organisée par des régimes ou des savants virulemment anti-chiites[19]. Ainsi, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī disqualifia de fait la critique à l'encontre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī formulée par Ḥāǧǧ Mullā Hādī Sabzavārī[20].

L'excommunication

L'enseignement de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī fut reconnu à travers tout l'Iran et le rendit célèbre jusqu'à ce qu'un conflit éclate en 1239/1824, lors d'un séjour à Qazvin. L'un des clercs de cette ville, Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī (m. 1263/1847)[21], qualifia ses positions d'hétérodoxes et prononça un *takfīr* (excommunication) contre lui. Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī et Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī avaient débattu de la résurrection corporelle en islam, et peut-être aussi de l'ascension physique du Prophète[22]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī était essentiellement accusé de nier la résurrection corporelle lors de la parousie de l'Imām. Son exposé sur le monde intermédiaire de *hūrqalyā*, où résiderait l'Imām caché, était également incompris et qualifié d'hérésie. De plus, l'usage d'une nouvelle terminologie ne facilitait certainement pas la compréhension de sa doctrine.

Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī fit immédiatement publier sa fatwa dans une imprimerie de la ville, le *Dār al-ṭab'a*. Il s'agit peut-être de la première fatwa parue et diffusée de la sorte[23]. Il semble, selon Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, que la rivalité entre Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī et l'*imām-i ǧu'ma* (imâm de la prière du vendredi) de la ville, Mullā 'Abd al-Waḥḥāb Qazvīnī (m. 1847), joua un rôle déterminant dans cette excommunication[24]. L'auteur du dictionnaire biograhique *Qiṣaṣ al-'ulamā'* donna également une image négative de Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī, notamment sur son rôle dans la guerre contre les Russes et dans sa gestion des terres qu'il obtint de Faṭh 'Alī

19. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 266-267.
20. *Ibid.*
21. Pour plus d'informations sur Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī, voir D. MacEoin, « Baraghānī, Mollā Moḥammad-Taqī », *EIr*, vol. III, p. 740 ; M. Momen, « Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi », p. 320-321, 323-324.
22. *Ibid*, p. 190. H. Corbin a traduit des extraits de plusieurs traités shaykhis sur cette question dans *Terre céleste et corps de résurrection*, p. 99-174.
23. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 98.
24. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 196.

Šāh[25]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī choisit de résider chez l'*imām-i ǧu'ma* lors de son passage à Qazvin, ce que Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī considéra comme une atteinte à sa position. Le gouverneur, 'Alī Naqī Mīrzā Rukn al-Dawla, ne parvint pas à mettre un terme au conflit, et d'autres oulémas confirmèrent le *takfīr*, entre autres dans les *'Atabāt*. Il s'agissait entre autres de Sayyid Mahdī b. Sayyid 'Alī Ṭabāṭabā'ī, Mullā Muḥammad Ǧa'far Astarābādī (m. 1263/1847), Mullā Āqā Darbandī (m. 1286/1869), Šarīf al-'Ulamā' Māzandarānī, Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Qazvīnī (m. 1254/1838) et Šayḫ Muḥammad Ḥasan b. Bāqir al-Naǧafī (m. 1266/1849)[26]. D'autres accusations circulèrent. On lui reprochait généralement d'« exagérer » sur la nature des imâms, peut-être de critiquer la philosophie sadrienne, ou de nier la mise à mort de l'Imām Ḥusayn (m. 60/680) à Karbala. Certaines sources indiquent qu'il accusa Sayyid Mahdī b. Sayyid 'Alī Ṭabāṭabā'ī d'avoir dépensé beaucoup d'argent afin de s'assurer que la population adhère à ces accusations[27]. Certains oulémas firent même appel au gouverneur mamelouk de Bagdad, Dā'ūd Pāšā (m. 1851), lui affirmant que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī avait insulté les trois premiers califes dans plusieurs de ses écrits[28].

Les shaykhis firent par ailleurs constater que la famille de Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī était divisée au sujet de cette fatwa. L'un des fils de Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī, Šayḫ Ǧa'far Yazdī, rejoignit même les shaykhis à Kerman, où il étudia et résida plusieurs années[29]. Il semble également que Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī exprima des regrets à la fin de sa vie pour avoir prononcé cette excommunication[30]. La défection d'un descendant d'un savant était parfois utilisée pour contester sa légitimité. Les shaykhis kirmānī, par exemple, virent dans l'adhésion au shayhisme de Šayḫ Ǧa'far Yazdī un formidable élément pour rappeler le manque d'autorité de l'auteur de l'excommunication ainsi que son caractère injuste. Et certains clercs *uṣūlī*, afin de discréditer l'exposé de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī (et l'École shaykhie), affirmèrent que ses fils Šayḫ 'Alī Naqī al-Aḥsā'ī (m. 1246/1830-1831) et Šayḫ 'Abd Allāh al-Aḥsā'ī, dont l'héritage fut aussi revendiqué par les shaykhis tabrīzī, n'acceptaient pas la doctrine présentée par leur propre père. Ici, il convient d'intérroger les chiites sur le crédit qu'ils accordent à

25. A. Abada, « The 'Ulama' of Iran », p. 90-91.
26. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 101-102.
27. M. Litvak, *Shi'i scholarsof nineteenth-century Iraq*, p. 59.
28. *Ibid*.
29. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 196.
30. *Ibid*, p. 197.

la doctrine shaykhie, le fils du fondateur de l'École l'ayant lui-même supposément réfutée. Notons que les shaykhis considèrent que Šayḫ 'Alī Naqī al-Aḥsā'ī fut au contraire un défenseur de la doctrine exposée par son père.

Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī resta encore un an en Iran. Il séjourna à Machhad, Yazd, Ispahan et surtout Kermanshah, avant de partir pour Karbala. Il semble alors que son prestige était intact. À Ispahan, il dirigeait la prière du vendredi en présence de Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī et de nombreux oulémas de la ville[31]. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī Aḥsā'ī est décédé le 21 ḏī l-qa'da 1241/27 juin 1826 à Hadiyya, proche de Médine, un mois avant d'accomplir son dernier pèlerinage aux lieux saints[32]. Il a été enterré dans le cimetière de Baqī' à Médine. Il aura rédigé plus de cent vingts ouvrages et traités[33].

31. *Ibid*, p. 213-214. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 103.
32. Pour plus d'informations sur Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 215-231 ; D. MacEoin, « Aḥsā'ī, Shaikh Aḥmad b. Zayn-al-Dīn », *EIr*, vol. I, p. 674-679 ; A. Bausani, « Al-Aḥsā'ī », *EI²*, vol. I, p. 314.
33. Sur la fin de la vie de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, voir tout particulièrement Šayḫ 'Abd Allāh al-Aḥsā'ī, *Šarḥ-i ḥālāt-i Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*. Voir également Āqā Mīrzā 'Alī Naqī Qumī, *Nūr al-anwār* ; Āqā Sayyid Hādī Hindī, *Tanbīh al-ġāfilīn wa-surūr al-nāẓirīn*.

Deuxième chapitre
Sayyid Kāẓim Raštī et la naissance du shaykhisme

La terminologie désignant les shaykhis et leurs adversaires

C'est après l'excommunication de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, puis son décès, que prend véritablement forme le shaykhisme. Désormais, les disciples de Sayyid Kāẓim Raštī désignèrent leur École par le terme de « kašfiyya » (du terme *kašf*, le dévoilement spirituel), en raison de l'importance que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī accordait au *kašf* dans son exposé doctrinal. Il semble que ce soit initialement les opposants à ce courant qui les ont qualifiés de shaykhiyya. Cette désignation fut cependant adoptée et utilisée par les shaykhis qui abandonnèrent progressivement celui de kašfiyya, à l'exception de la branche shaykhie tabrīzī qui continua à s'y référer. Le maître shaykhi kirmānī Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī revint sur cette évolution dans l'introduction au catalogue des ouvrages de l'ordre, le *Fihrist-i kutub-i mašāyiḫ-i ʿiẓam* :

> Il y a nous, que l'on appelle les Shaykhis et qui sommes les disciples du Shaykh, parce que nous trouvons dans sa doctrine la tradition intégrale du shî'isme avec toutes les virtualités qu'elle implique[1].
> Ce nom, on nous l'a donné, nous ne l'avons pas choisi. Mais nous l'acceptons comme un titre d'honneur précieux entre tous, car, quant à son contenu et son sens vrai, il équivaut pour nous au titre de Moslimûn. Et parce que l'on nous distingue ainsi en raison de notre affiliation à notre éminent Shaykh, il arrive aussi que l'on nous désigne comme des minoritaires. De cette qualification également nous nous faisons gloire, car au temps même des saints Imâms, leurs compagnons et leurs amis n'ont jamais été, eux aussi, qu'une minorité[2].

D'autres termes apparaissent pour désigner aussi bien les shaykhis que leurs adversaires. Ainsi, les shaykhis se qualifièrent également de *puštisarī*, littéralement « derrière la tête ». Cette expression indique que, dans le mausolée, la prière s'effectue derrière l'imâm, en opposition au terme *bālāsarī*, qui

1. Cité et traduit par H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 229.
2. *Ibid.*

signifie « au dessus de la tête », la prière pouvant aussi s'effectuer le dos tourné à l'imâm ou du côté de ses pieds. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī avait proscrit à ses disciples de prier le dos tourné à la tombe de l'Imām Ḥusayn à Karbala. Il s'appuyait en cela sur un *ḥadīṯ* proclamant qu'à la visite de la tombe d'un imâm, ce dernier est de fait présent avec le croyant, lequel ne peut alors plus prier devant lui[3]. Cette terminologie permettait aux shaykhis d'accuser à leur tour leurs adversaires de ne pas respecter ce principe de la charia. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī confirma le recours au terme *bālāsarī* par les shaykhis pour désigner les chiites non-shaykhis dont, et plus précisément, les chiites hostiles aux shaykhis[4]. Ainsi le terme *bālāsarī* devint-il extrêmement populaire et fut-il utilisé non plus pour nommer les chiites non-shaykhis dans leur ensemble, mais les seuls chiites ouvertement hostiles au shaykhisme et aux shaykhis[5].

Les éléments biographiques

Sayyid Kāẓim Raštī est né à Rasht en 1212/1798, dans une famille de marchands d'origine arabe qui avait fuit Médine pour s'installer dans le Gilan, deux générations plus tôt, à la suite d'une épidémie de peste. Comme son maître, Sayyid Kāẓim Raštī dit avoir eu des visions dans son enfance. Ainsi, selon l'hagiographie shaykhie, c'est Fāṭima (m. 11/632), la fille du Prophète, qui, dans un songe, invita Sayyid Kāẓim Raštī à rejoindre Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī à Yazd. Il est alors âgé d'environ quinze ans. Dès lors, il accompagnera Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī partout, jusqu'à ce qu'il s'installe à Karbala, à sa demande, en 1240-1241/1824-1825. Sayyid Kāẓim Raštī fut ainsi désigné par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī comme son « représentant qualifié » (*nā'ib al-manāb*)[6]. Il reçut également des *iǧāza* de ʿAbd Allāh b. Muḥammad Riḍā Šubbar (m. 1242/1826), Šayḫ Mūsā b. Ǧaʿfar al-Naǧafī (m. 1241/1826) et Mullā ʿAlī Raštī[7]. ʿAbd Allāh Šubbar – l'auteur du *Fiqh al-imāmiyya* – et ses descendants ont joué un rôle important dans le maintien du shaykhisme en Irak[8].

Sayyid Kāẓim Raštī enseigna à Karbala ; la communauté chiite fut alors marquée par une nouvelle fracture : une minorité rallia l'École en gestation, désormais dirigée par Sayyid Kāẓim Raštī, tandis que la majorité adhéra à

3. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », p. 83-85.
4. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 16-22.
5. Sur le terme *bālāsarī* voir D. MacEoin, « Bālāsarī », *EIr*, vol. III, p. 583-585.
6. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 121.
7. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 113.
8. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 148, 159, 168-169.

l'école théologique rationaliste *uṣūlī*. Sayyid Kāẓim Raštī se consacra notamment à défendre les positions de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, par exemple, sur la question du *ma'ād* ou sa théosophie (*ḥikmat*). Il rédigea un ouvrage intitulé *Risāla maṭāli' al-anwār* en réponse à un religieux nommé Mullā Muḥammad Rašīd qui commenta le *Kalimāt-i maknūna* de Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī[9]. Sayyid Kāẓim Raštī traduisit en persan des traités de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, tels que le *Ḥayat al-nafs*, *Muḫtaṣar al-ḥaydariyya* et une partie du *Šarḥ al-Ziyārat al-ǧāmi'a al-kabīra*[10]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī le qualifia à ce titre d'« interprète de la connaissance du Šayḫ [Aḥmad al-Aḥsā'ī], clarifiant la complexité de ses ouvrages »[11]. Sayyid Kāẓim Raštī voyagea beaucoup moins que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Il fit uniquement de brefs séjours à Najaf et à Kazimayn à l'occasion de différentes commémorations religieuses comme l'*'Ayd-i Ġadīr*[12]. Sayyid Kāẓim Raštī est mort jeune, le 11 ḏū l-ḥaǧǧa 1259/2 janvier 1844, à l'âge de 45 ans. Pour les shaykhis, il ne fait aucun doute qu'il fut empoisonné sur l'ordre de Naǧīb Pāšā, le gouverneur ottoman de Bagdad[13]. Il rédigea près de quatre cents ouvrages, dont plus de la moitié ont disparu, sa maison et sa bibliothèque de Karbala ayant été pillée à deux reprises[14].

La consolidation du shaykhisme à Karbala

L'origine des premiers réseaux shaykhis en Iran date de l'époque à laquelle Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī y vécut et y enseigna. Il initia un premier groupe de disciples. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a dressé une liste de dix oulémas importants ayant régulièrement assisté aux cours dispensés par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī à Yazd[15]. Néanmoins, le maître kirmānī ne revendiqua le ralliement

9. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 110.

10. *Ibid*, p. 112.

11. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 71-72 (cité par D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 117).

12. L'*'Ayd-i Ġadīr* (18 ḏī l-ḥiǧǧa) correspond, pour les chiites, à l'anniversaire de la désignation de l'Imām 'Alī par le Prophète comme son successeur et premier imâm dans l'oasis de *ġadīr ḫumm*. Sur les cérémonies qui ont généralement lieu à cette occasion, voir A. Kazemi Moussavi, « Ḡadīr Ḵomm. ii. Ḡadīr Festival », *EIr*, vol. X, p. 247-249.

13. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 234.

14. Pour plus d'informations concernant la vie et l'œuvre de Sayyid Kāẓim Rašti, voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 232-236 ; H. Algar, « Kāẓim Ras͟htī, Sayyid », *EI²*, vol. IV, p. 887 ; Āqā Mīrzā 'Alī Naqī Qumī, *Nūr al-anwār* ; Āqā Sayyid Hādī Hindī, *Tanbīh al-ġāfilīn wa surūr al-nāẓirīn*.

15. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 39.

d'aucun d'entre eux au shaykhisme. Il a essentiellement souligné le respect que ces derniers portaient à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Il apparaît donc que la grande majorité des oulémas qui ont assisté à l'enseignement de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī en Iran n'ont pas été ensuite des fondateurs de communautés shaykhies. À Kermanshah, où Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī a longuement résidé et où il a rédigé plusieurs ouvrages majeurs, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a aussi présenté plusieurs oulémas ayant suivi son enseignement. Là aussi, il ne mentionne ni d'affiliation au shaykhisme, ni de fondateurs de communautés shaykhies locales[16].

C'est essentiellement l'excommunication (*takfīr*) de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī par Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī, à Qazvin en 1239/1824, qui a encouragé les disciples de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī à former un courant chiite indépendant[17]. Or, cet événement ne s'est produit qu'à la fin de la vie de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Ainsi, les communautés shaykhies les plus anciennement implantées en Iran remontent à l'époque de Sayyid Kāẓim Raštī. Ce dernier a déployé beaucoup d'efforts afin de propager la doctrine shaykhie. Cependant, la priorité a consisté à consolider le shaykhisme dans les *'Atabāt*, notamment à Karbala, qui était à cette période le plus important centre d'étude du monde chiite, et un lieu de passage fréquenté par de nombreux pèlerins d'Iran et d'ailleurs. Sayyid Kāẓim Raštī y a ainsi rencontré de nombreux hommes d'État qajars en exil[18].

Sayyid Kāẓim Raštī parvint à organiser la communauté shaykhie de Karbala en un groupe minoritaire, quoique soudé et solidaire. De nombreux événements qui se sont produits au cours des années qui ont suivi la mort de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ont renforcé le sentiment d'unité entre ses disciples. Sayyid Kāẓim Raštī anima de multiples débats doctrinaux avec les principales figures *uṣūlī* des *'Atabāt* de son époque, ce que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī n'avait pas fait. Cela fut déterminant pour la formation d'une minorité shaykhie en opposition à l'osulisme. Toutefois, ces polémiques ouvertes aggravèrent l'insécurité dans laquelle vivaient les shaykhis. Une partie des clercs de la ville s'organisa en un front anti-shaykhi, comme cela avait été le cas dans les années précédentes pour supprimer toute présence de l'akhbarisme. Sayyid Kāẓim Raštī fut menacé lors d'un débat organisé le premier raǧab 1243/18 janvier

16. *Ibid*, p. 44-45.
17. Voir D. MacEoin, « Baraghānī, Mollā Mohammad-Taqī » ; M. Momen, « Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi », surtout p. 320, 321, 323, 324.
18. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 129.

1828, un peu plus d'un an après la mort de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī[19]. Il s'était notamment opposé à Sayyid Mahdī Ṭabāṭabā'ī, Mullā Muḥammad Ǧa'far Astarābādī et Šarīf al-'Ulamā' Māzandarānī. Ce dernier, qui était alors l'un des *faqih* les plus respectés de Karbala, avait désigné Sayyid Mahdī Ṭabāṭabā'ī pour organiser le front contre Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et pris la tête du mouvement contre Sayyid Kāẓim Raštī et ses disciples[20]. Il déclara les shaykhis mécréants (*kuffār*) et organisa plusieurs réunions dans le but de pousser ses pairs, ainsi que la population, à exiger l'expulsion de Sayyid Kāẓim Raštī hors de Karbala[21]. Mais Sayyid Kāẓim Raštī parvint cependant à rester à Karbala, peut-être en raison de la division des oulémas non-shaykhis quant à ces initiatives. Au mois de ḏī l-ḥiǧǧa 1243/juin 1828, une campagne plus ample fut menée par un membre de la puissante famille Kāšif al-Ġiṭā', Šayḫ 'Alī Kāšif al-Ġitā'. Il s'agissait du fils de Šayḫ Ǧa'far. Il fustigea principalement l'ouvrage de Sayyid Kāẓim Raštī sur l'éthique, *Risālat al-sulūk fi-l-aḫlāq wa-l-a'māl*, qu'il interpréta comme une offense envers les *muǧtahid*[22]. Le recours à l'ordalie (*mubāhila*)[23] entre les disciples de Sayyid Kāẓim Raštī et ses opposants

19. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. II, *Séyyèd Kazem Rechti*, Paris, 1910, p. 15-17.
20. M. Litvak, *Shi'i scholarsof nineteenth-century Iraq*, p. 51.
21. *Ibid*, p. 60.
22. Ce texte a été édité par W. Bihmardī (As-Sayyid Kāẓim b. Qāsim al-Ḥusainī ar-Raštī, *Risāla al-suluk fī l-akhlāq wa-l-a'māl*, Beyrouth, 2004). Sur le conflit avec Šayḫ 'Alī Kašīf al-Ġitā', voir A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. II, *Séyyèd Kazem Rechti*, p. 21.
23. Cette pratique est une référence à un événement connu de la *sīra* du Prophète Muḥammad. Un verset du Coran y fait aussi allusion : « Si quelqu'un te contredit après ce que tu as reçu en fait de science, dis : "Venez ! Appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-mêmes et vous-mêmes : nous ferons alors une exécration réciproque en appelant une malédiction de Dieu sur les menteurs" » (Coran, III : 61. Traduit par D. Masson, Paris, 1967). Selon l'exégèse coranique, ce verset fut révélé à la suite d'une controverse doctrinale opposant le Prophète aux chrétiens de Najran. La tradition chiite rapporte que le Prophète leur a envoyé une lettre pour leur demander d'accepter l'islam ou, à défaut, de payer un impôt (*ǧaziyya*). Il était précisé que s'ils refusaient, le Prophète les menaçerait. Les chrétiens de Najran ont décidé d'envoyer un représentant pour rencontrer Muḥammad. La tradition musulmane rapporte que les chrétiens de Najran croyaient qu'un jour un prophète viendrait parmi les descendants d'Ismaël. Les chrétiens envoyèrent une délégation de 60 personnes vers Médine, dans laquelle se trouvaient plusieurs prêtres. Le Prophète a tout d'abord refusé de les accueillir. Il les a ensuite justement invités au *mubāhila*, c'est-à-dire à se maudire mutuellement devant Dieu, de sorte que le fautif reçoive le châtiment divin. Pour cela, ils devaient prononcer la formule suivante : « la'natu Allāhi 'ala l-ẓālimi minnā » (malédictions de Dieu sur celui d'entre nous qui est oppresseur). Les chrétiens de Najran acceptèrent le principe et beaucoup d'entre eux se joignirent à la délégation dans le but d'assister à cette malédiction rituelle. Muḥammad vint, accompagné de Fāṭima et de 'Alī, tenant les mains d'Ḥasan et de Ḥusayn. Un chrétien a pris peur devant l'attitude de Muḥammad et a refusé le *mubāhila*. Le Prophète accepta cette

fut même envisagé[24]. Šayḫ ʿAlī Kāšif al-Ġiṭāʾ envoya des lettres aux religieux de nombreux pays du monde musulman, tels la Turquie, l'Inde et bien sûr l'Iran, afin d'obtenir leur soutien dans sa lutte contre le shaykhisme[25]. Sayyid Kāẓim Raštī se rendit alors à Najaf pour participer à un débat au cours duquel il demanda la cessation des calomnies et des propos diffamatoires à son encontre[26]. Débutèrent dès lors les attaques physiques. Il échappa à plusieurs tentatives d'assassinat, mais il fut victime d'une attaque au poignard et un coup de feu broya la main de l'un de ses compagnons[27]. Il s'en est lui-même plaint dans ses traités[28]. Šayḫ Mūsā proposa à Sayyid Kāẓim Raštī de synthétiser ses croyances en un court volume et de le faire approuver par Šayḫ ʿAlī. Or Šayḫ Mūsā avait auparavant été l'un des clercs les plus actifs contre le savant *aḫbārī* Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī, en prononçant une fatwa de mise à mort. Sayyid Kāẓim Raštī accepta cette requête, mais cela ne mis pas un terme à la haine et à la violence dont il était l'objet, de même que ses disciples. Sa maison fut plusieurs fois pillée, sa bibliothèque brûlée, ses cours perturbés et ses élèves molestés[29]. Plusieurs disciples de Sayyid Kāẓim Raštī, parmi lesquels Mullā Mīrzā Ḥasan b. ʿAlī Gawhar Dāġī-yi Tabrīzī [Mīrzā Ḥasan Gawhar] (m. 1266/1849-1850) et Mīrzā Muḥīṭ Kirmānī, composèrent des traités pour répondre à ces différentes accusations[30]. Cette condamnation de l'enseignement de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī et de celui de Sayyid Kāẓim Raštī, peu après l'assassinat du dernier grand savant *aḫbārī*, permit à l'osulisme de poursuivre sa réforme engagée en désignant un nouvel ennemi.

Nous avons déjà évoqué qu'à cette époque la jeune communauté soudée autour de Sayyid Kāẓim Raštī était autant désignée sous le terme de shaykhiyya que de kašfiyya. Ce sont avant tout leurs ennemis qui lui donnèrent le titre de shaykhiyya, mais la majorité des shaykhis l'ont accepté et ont progressivement cessé de se désigner comme des kašfiyya.

Enfin, il est possible que Sayyid Kāẓim Raštī béneficiât d'un nouveau statut auprès des oulémas non-shaykhis de Karbala peu avant sa mort. En effet,

décision, et ils signèrent une convention de paix, paraphée par ʿAlī, et dans laquelle il décida le montant de l'impôt. Selon la tradition chiite, cela intervint le 24 ḏī l-ḥiǧǧa 10/24 mars 632.

24. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 124.
25. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. II, *Séyyèd Kazem Rechti*, p. 22.
26. *Ibid*, p. 24-26.
27. *Ibid*, p. 28 ; M. Litvak, *Shiʿi scholarsof nineteenth-century Iraq*, p. 60.
28. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 90-104, 130-133.
29. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 157 ; Voir J. Cole, « Indian Money' » ; J. Cole et M. Momen, « Mafia, Mob and Shiʿism in Iraq ».
30. À leur sujet, voir Mīrzā Muḥammad Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-ʿulamāʾ*, p. 186.

son rôle lors de l'entrée des armées ottomanes dans la ville, au mois de ḏī l-qaʿda 1258/décembre 1842, fut très apprécié. Après être intervenu en vain pour éviter la confrontation entre les Ottomans et la population de la ville, Sayyid Kāẓim Raštī accueillit de nombreux habitants qu'il sauva ainsi d'une mort annoncée[31]. Les sources shaykhies indiquent que mille personnes s'installèrent dans sa demeure. Bien que non vérifiable, ce chiffre révèle l'importance de son intervention[32]. Les shaykhis tabrīzī sont restés présents à Karbala. Par ailleurs, l'émergence de Najaf comme principal centre d'étude au cours de la seconde moitié du XIXe siècle a certainement contribué à faire diminuer, à Karbala, la violence à l'égard des shaykhis.

31. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 132-134.
32. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 130-131, 153.

Troisième chapitre
La division des shaykhis à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī

À la suite du décès de Sayyid Kāẓim Raštī, la plupart de ses étudiants – essentiellement iraniens, arabes et indiens – quittèrent Karbala et developpèrent le shaykhisme dans leur région d'origine. Deux branches principales distinctes émergèrent alors : l'une dite « kirmānī » et l'autre « tabrīzī ».

Le shaykhisme « kirmānī »

La branche kirmānī fut fondée par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Né en 1225/1809 à Kerman et décédé en 1288/1871 à Tahrūd, localité au sud-est de Kerman, il appartient à la famille royale qajare, et est le fils aîné de Ẓahīr al-Dawla, l'un des neveux du souverain Fatḥ 'Alī Šāh. Ẓahīr al-Dawla était l'un des fidèles de Sayyid Kāẓim Raštī, avec qui il noua une relation profonde lors d'un séjour à Karbala[1]. Bien qu'admirant l'exposé théosophique de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Ẓahīr al-Dawla ne l'a jamais rencontré. Après avoir commandé les armées qajares dans le Khorasan et le Gilan, Ẓahīr al-Dawla fut nommé gouverneur de la province du Kerman et du Baloutchistan, charge qu'il assuma pendant vingt-deux ans (1218-1240/1803-1824)[2]. Au cours de sa gouvernance, il invita de nombreux oulémas du Khorasan, du Fars et d'Arabie à s'installer à Kerman, dont Mullā Muḥammad Kāẓim Šīrāzī[3]. Parmi les descendants de Ẓahīr al-Dawla, beaucoup devinrent de grands propriétaires terriens dans la région de Kerman. Certains assumèrent par ailleurs des charges administratives dans les régions de Jiroft et Rafsandjan, localités où, au

1. Concernant les relations entre Ẓahīr al-Dawla et Sayyid Kāẓim Raštī, voir la présentation de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans *Taḏkirat al-awliyā'*, Kerman, 1387/1967-1968, p. 55-58.
2. S.'A. Āl-i Dāwūd, « Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr al-Dawla Qāǧār », *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. II, 1368š./1989-1990, p. 495-497 ; M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān dar qarn-i 12, 13, 14 hiǧrī*, vol. I, Téhéran, 1347-1353š./1968-1975, p. 21.
3. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 147.

tournant du XIXe siècle, beaucoup de notables rallièrent la niʿmatullāhiyya[4]. Les plus éminentes de ces figures niʿmatullāhī étaient Mīrzā Muḥammad Taqī (m. 1800) et des membres de la famille de Mīrzā Ṣādiq, lequel fut un temps gouverneur de la ville[5]. Il est important de préciser que les shaykhis kirmānī se présentèrent généralement sous le seul titre de « shaykhi » et non pas celui de « shaykhi kirmānī », dénomination ne servant qu'à se distinguer des shaykhis tabrīzī dont la doctrine diffère.

Enfant puis adolescent, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī étudia à l'école Ibrāhīmiyya, bâtie sur l'ordre de son père à côté du bazar de Kerman, école sur laquelle nous reviendrons en détail. À l'âge de seize ou dix-sept ans, il partit pour Karbala, où il ne resta que quelques années, puis rentra à Kerman au titre de représentant de Sayyid Kāẓim Raštī, qui l'engagea à enseigner dans sa ville d'origine[6]. C'est au cours de cette période, en 1250/1834, que Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī constitua une riche bibliothèque dans l'école Ibrāhīmiyya. Son fils, et successeur à la tête des shaykhis kirmānī, Muḥammad H̱ān Kirmānī, en hérita à sa mort[7]. C'est également au sein de l'école Ibrāhīmiyya qu'il dispensa une grande partie de son enseignement. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī reçut une éducation très élitiste. Il ne sortait qu'en compagnie de disciples et d'étudiants, et menait une vie ascétique[8]. Sa position doctrinale divisa profondément la société de Kerman. Il est enseveli dans l'enceinte du mausolée de l'Imām Ḥusayn à Karbala.

Son œuvre est immense : 278 ouvrages lui sont attribués, divisés en quinze catégories – théosophie ; dogmatique chiite et controverses ; prônes et sermons ; commentaires coraniques ; *ḥadīṯ* des imâms ; principes du droit canon ; jurisprudence ; traités de prière et de dévotion ; médecine ; traités sur la lumière, optique, science de la perspective et des miroirs ; traités sur les couleurs, musique ; astronomie, mathématiques, science de l'astrolabe ; alchimie, interprétation des rêves, géomancie ; calligraphie, poésie, grammaire ; réponses à des questions diverses[9]. L'importance de ces écrits, en particulier

4. J. de Groot, « Kerman in the Late Nineteenth Century : A Regional Study of Society and Social Change », (Ph.D. dissertation, University of Oxford, Trinity, 1977), p. 142.

5. W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 152-162.

6. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 236-238.

7. Un grand nombre de livres conservés à la bibliothèque Ibrāhīmiyya portent le sceau suivant : « appartenant à Muḥammad Karīm fils d'Ibrāhīm. 1244 [1828 de l'ère chrétienne] ». Après la mort de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, cette bibliothèque fut progressivement agrandie.

8. S. Manoukian, « Fatvas as asymmetrical dialogues », p. 164-166.

9. Abū al-Qāsim H̱ān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 168-305.

ceux de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, fut régulièrement soulignée par les maîtres shaykhis, en raison de leur intérêt pour des sciences très diverses à une période au contraire marquée par la spécialisation et l'abandon de l'universalité[10]. Néanmoins, l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est surtout connue pour son herméneutique de la doctrine chiite des *riǧāl al-ġayb* (hommes – ou « initiés » – de l'invisible) ou *ahl al-ḥaqq* (gens de la vérité)[11], et la théorie de la foi en l'élite occultée – les compagnons de l'Imām du Temps – lors de l'exposé de la doctrine du *rukn-i rābi'*, sur laquelle nous reviendrons.

Le shaykhisme « tabrīzī »

Le courant tabrīzī a été initialement dominé par trois oulémas, Mullā Muḥammad Māmaqānī (m. 1269/1852), Šafī' Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1301/1884) et Muḥammad Bāqir Uskū'ī (m. 1301/1883)[12]. Ils partagent la même approche religieuse et peuvent être considérés comme les fondateurs de l'École shaykhie tabrīzī ou, du moins, ceux qui la structurèrent. Les oulémas de ces différentes branches, estimant que Mīrzā Ḥasan Gawhar est le principal disciple et successeur de Sayyid Kāẓim Raštī, se l'approprièrent comme étant l'un des disciples les plus proches de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī[13]. La relative division du shaykhisme tabrīzī en plusieurs familles ne serait alors survenue qu'après la mort de Mīrzā Ḥasan Gawhar en 1266/1849-1850, soit six ans après celle de Sayyid Kāẓim Raštī. Il est même possible que la réorganisation de la direction du shaykhisme tabrīzī n'ait débuté qu'après la mort de Mullā Muḥammad Māmaqānī en 1269/1852, soit trois ans après celle de Mīrzā Ḥasan Gawhar. Il semble cependant que Mullā Muḥammad Māmaqānī ait eu davantage de disciples que Šafī' Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī[14]. Les trois fils de Mullā Muḥammad Māmaqānī, Muḥammad Ḥusayn, Muḥammad Taqī,

10. 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 139.
11. Expression à ne pas confondre ici avec le courant religieux *ahl-i ḥaqq*.
12. Concernant l'influence de la famille Māmaqānī, et celle de la communauté shaykhie, à Tabriz dans la première moitié du XIXe siècle, voir Ch. Werner, *An Iranian Town in Transition, A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747-1848*, Wiesbaden, 2000, p. 81-82, 122-126, 224-228, 252 ; M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 59.
13. Sur ce sujet T. Matthiesen renvoie notamment à M.Ḥ. al-Ṭaliqānī, *al-Šayḫiyya : naša'tuhā wa-taṭawwuruhā wa-maṣādir dirāsatihā*, Beyrouth, 1999, p. 183-185 dans son article « Mysticism, Migration and Clerical Networks », p. 4.
14. Ch. Werner, *An Iranian Town in Transition*, p. 226.

et Ismāʿīl, furent en revanche beaucoup moins influents que les religieux de la famille Ṯiqat al-Islāmī Tabrīzī[15]. Šafīʿ Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī dut donc assumer la direction des shaykhis tabrīzī pendant plus de trente ans. Il suivit les cours de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī et de Sayyid Kāẓim Raštī, et également ceux du célèbre religieux *uṣūlī* Šayḫ Muḥammad Ḥasan al-Naǧafī qui semblait avoir reçu une *iǧāza* de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī[16]. Ce sont essentiellement des oulémas de la famille Ṯiqat al-Islāmī Tabrīzī qui dirigèrent le shaykhisme tabrīzī à la fin du XIXe siècle, Ḥāǧǧ Mīrzā Mūsā Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1319/1901), puis son fils Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1330/1911) en particulier. Issus d'une famille d'oulémas du Khorasan, ils sont tous les deux très actifs politiquement. Mūsā Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī est à Tabriz l'un des chefs du mouvement contre la Régie du Tabac au cours du mois de muḥarram 1301/août-septembre 1891[17]. Tabriz est alors l'une des villes les plus mobilisées contre la Régie du Tabac au point que les quiétistes y furent souvent menacés[18]. Quant à Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, il est l'un des principaux idéologues proconstitutionnalistes de la ville. Il fut pendu par les forces russes au matin du 10 muḥarram 1330/31 décembre 1911. L'engagement proconstitutionnaliste de Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī marqua l'apogée de la politisation des shaykhis tabrīzī.

Le shaykhisme tabrīzī fut donc dominé par différentes familles de religieux fortement implantées localement. Il s'agit principalement des Ḥuǧǧat al-Islāmī Māmaqānī, Ṯiqat al-Islāmī Tabrīzī et Iḥqāqī. Nous trouvons des mentions aux Amīd al-Islāmī et Muʿīn al-Islāmī dans différentes sources, mais pas d'informations précises. Contrairement aux shaykhis kirmānī, les shaykhis tabrīzī ont souvent insisté sur leur identité locale, tabrīzī ou azerbaydjanaise. Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī Uskūʾī [Ḥasan Iḥqāqī] (m. 2000) a parlé d'« École des chiites de Tabriz » (*maktab-i šīʿayān-i Tabrīz*) et Āqā-yi Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām de « communauté shaykhie d'Azerbaidjan » (*ǧamʿiyyat-i*

15. Pour plus d'informations sur la famille Ḥuǧǧat al-Islāmī Māmaqānī, voir les pages que leur consacra l'un des principaux religieux shaykhi tabrīzī du XXe siècle, Mīrzā ʿAbd al-Rasūl Ḥāʾirī Iḥqāqī (m. 2003), dans son *Qarnān min al-iǧtihād wa-l-marǧaʿiyya fī usrat al-iḥqāqī*, Koweït, 1997, p. 105-117. Voir également M.Ḥ. al-Ṭaliqānī, *al-Šayḫiyya : našaʾtuhā wa-taṭawwuruhā wa-maṣādir dirāsatihā*, p. 186-194.

16. Pour plus d'informations sur Mīrzā Šafīʿ Tabrīzī, voir V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought », p. 142-144.

17. Sur la Régie du Tabac, voir principalement N.R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran : The Tobacco Protest of 1890-1891*, Londres, 1966 ; A.K.S. Lambton, « The Tobacco Régie : Prelude to Revolution », *SI*, vol. 22, 1965, p. 119-157.

18. Government of Great Britain, *Correspondance respecting the Persian Tobacco Concession*, Accounts and Papers (32), Vol. LXXIX, 1892, p. 222.

šayḫī-yi Āḏarbāyǧān). Les principaux religieux de ces trois familles obtinrent régulièrement des *iǧāza* d'oulémas des autres familles, de même que d'importants juristes et *muǧtahid uṣūlī*. Mīrzā Ismāʿīl b. Muḥammad Māmaqānī (m. 1317/1899), un ouléma de la famille Ḥuǧǧat al-Islāmī Māmaqānī, étudia ainsi à la fois auprès de Mīrzā-yi Šīrāzī, à Samarra, et auprès de Muḥammad Bāqir Uskū'ī de la famille Iḥqāqī, à Karbala. Plusieurs oulémas n'appartenant pas à ces trois familles adhérèrent également à cette approche du shaykhisme. Nous pouvons mentionner Mīrzā Ḥasan Dihlawī (m. 1260/1844), l'un des tout premiers oulémas shaykhis du sous-continent indien, Mullā Muḥammad Ḥasan Muḥīṭ-i Kirmānī et Šayḫ Muḥammad b. al-Ḥusayn Āl-i Bū-Ḫamsīn (m. 1316/1898) qui fut l'auteur de commentaires des *aḫbār* et l'un des principaux représentants du shaykhisme dans l'est de l'Arabie au cours de la seconde moitié du XIXe siècle[19].

Au cours du XXe siècle, la famille Iḥqāqī acquit une importance majeure qu'elle n'avait semble-t-il pas encore à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Ce développement fut marqué par une considérable extension de l'École sur un plan territorial avec la fondation de très nombreuses institutions. Muḥammad Bāqir Uskū'ī est le fondateur de cette branche et l'initiateur de cette dynamique. Il étudia dans un premier temps à Najaf sous l'autorité de Šayḫ Anṣārī, dont il obtint une *iǧāza*, avant de rejoindre Mīrzā Ḥasan Gawhar, auprès duquel il étudia jusqu'à la mort de ce dernier. Son fils, Mīrzā Mūsā Uskū'ī (m. 1364/1945), entretenait des relations étroites avec des chefs tribaux de la région de Karbala et fonda la *ḥusayniyya* Ḥā'iriyya dans cette ville qui fut régulièrement agrandie. Quant à Mīrzā ʿAlī al-Ḥā'irī al-Uskū'ī (m. 1386/1966), il put étendre l'influence du shaykhisme tabrīzī vers l'est de l'Arabie et le Koweït. Les liens entre les membres de la famille Iḥqāqī et les différentes familles de religieux shaykhis de ces dernières régions se renforcèrent. Il s'agissait notamment des familles Abū Ḫamsīn, Āl-i Salmān et al-ʿIṯānd d'Aḥsā' ou bien al-Ṣaḥḥāf et al-Fīlī du Koweït[20]. La famille Iḥqāqī parvint ainsi à créer de nombreuses institutions au Koweït, dont les mosquées al-Ṣaḥḥāf (en 1310/1890) et al-Imām Ṣādiq ainsi que les *ḥusayniyya* Ǧaʿfariyya et ʿAbbāsiyya. Cependant, la plupart de leurs adhérents demeurèrent à al-Aḥsā' et, pour cette raison, ils sont également connus sous le nom d'al-Ḥasāwiyya. Leur chef actuel, Mīrzā ʿAbd Allāh Ḥā'irī Iḥqāqī [ʿAbd Allāh Iḥqāqī], réside

19. Voir les importants développements consacrés à ce dernier et à son œuvre par T. Matthiesen dans « Mysticism, Migration and Clerical Networks », p. 6.
20. *Ibid*, p. 6 et 11.

à Téhéran. Son prédecesseur, Ḥasan Iḥqāqī, fonda une *ḥusayniyya* dans la capitale iranienne connue sous le nom de Saǧǧādiyya[21].

Les Iḥqāqī gardent par ailleurs de bonnes relations avec certaines familles d'oulémas de Karbala dont les Šīrāzī, les Mudarrisī et les Qazvīnī, et il n'est pas rare que des shaykhis tabrīzī étudient dans les *ḥawza uṣūlī*. La famille Iḥqāqī a également développé de très importantes activités philantropiques au bénéfice d'institutions qui n'étaient, le plus souvent, pas sous leur contrôle. Ils ont ainsi participé à la fondation des principales mosquées chiites des États-Unis, notamment la Amīr al-mu'minīn dans le sud de la Californie[22]. De même, ils ont financé à Beyrouth la construction de la mosquée al-Ṣādiq. Mais c'est surtout au Pakistan que leurs activités sont les plus importantes et les plus diversifiées. Ils ont contribué à la fondation d'une vingtaine de mosquées, *ḥawza* et autres centres religieux, et ont financé de nombreux journaux dont *Durr-i naǧaf* à Sialkot, *Iḥqāq al-ḥaqq* à Sargodha, *Lisān-i ṣidq* à Islamabad, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* à Chakwal et *al-Ṯaqalayn* à Multan[23]. Leur usage d'internet est également important[24].

Le shaykhisme « bāqirī »

Comme Kerman, Hamadan est, au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, l'une des villes iraniennes où les réseaux *aḫbārī* sont les plus actifs. Une communauté shaykhie kirmānī y a été créée après la mort de Sayyid Kāẓim Raštī. Le fondateur de la branche shaykhie « bāqirī », « mīrzā bāqiriyya », « hamadānī » ou « ǧandaqī », Muḥammad Bāqir Hamadānī, s'installe à Hamadan en 1311/1893-1894. Jusqu'au départ forcé de la communauté de Hamadan en 1315/1898, ce courant est surtout connu sous le nom de « bāqirī », « mīrzā bāqiriyya » ou « hamadānī ». C'est plus tard qu'il est devenu célèbre

21. Nous tenons ici à remercier S. Rizvi pour nous avoir communiqué le papier intitulé « The Shaykhīya : Iḥqāqīya » qu'il présenta au cours d'une conférence au Keble College à Oxford le 28 mars 2012.

22. Sur ces institutions chiites aux États-Unis, voir L.N. Takim, *Shi'ism in America*, New York, 2009.

23. S. Hussain Arif Naqvi, « The controversy about the Shaikhiyya tendency », p. 149, note 59. Nous ne savons pas si les financements de ces différentes presses demeurent ou non d'actualité.

24. Voir en particulier le site suivant introduisant l'École : *http://www.alehkaky.com/* (accédé le 02/V/2017).

sous l'appellation de « ǧandaqī », Muḥammad Bāqir Hamadānī étant décédé à Ǧandaq, ville située au centre du désert du Dašt-i Kavīr.

Muḥammad Bāqir Hamadānī a formé cette branche du shaykhisme à la mort de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en 1288/1871. Il contestait la direction de l'École par Muḥammad Ḫān Kirmānī et, selon les shaykhis kirmānī, il aurait remis en cause l'autorité de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī peu avant le décès de ce dernier, insistant pour être nommé officiellement représentant des shaykhis kirmānī à Hamadan, malgré un refus antérieur. Ne se soumettant pas, Muḥammad Bāqir Hamadānī se proclama chef des shaykhis kirmānī de Hamadan. Il affirmait que les deux successions précédentes avaient entériné le fait qu'il était inacceptable que la direction de l'École se transmette aux membres d'une même famille, ici les Ibrāhīmī[25]. Il certifiait aussi qu'il avait en définitive été clairement désigné par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī lors d'un pèlerinage à Machhad. La grande majorité des shaykhis kirmānī a cependant reconnu l'autorité de Muḥammad Ḫān Kirmānī[26]. Un des frères de Muḥammad Ḫān Kirmānī, Muḥammad Raḥīm Ḫān Kirmānī, a aussi revendiqué le droit à diriger l'École shaykhie kirmānī. L'histoire de ce schisme est certainement plus difficile à analyser, faute de documents, que celui qui opposa les shaykhis kirmānī et bāqirī. À l'heure actuelle, les shaykhis kirmānī considèrent généralement que les ambitions de Muḥammad Raḥīm Ḫān Kirmānī étaient essentiellement politiques et font à ce titre remarquer qu'il ne fut pas un savant prolifique.

Muḥammad Bāqir Hamadānī est né à Qahī, une petite localité à proximité d'Ispahan, le 10 rabīʿ al-awwal 1239/13 novembre 1823[27]. Il a étudié à Ispahan, où il s'intéresse à la pensée shaykhie[28]. À la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, il se soumet à l'autorité de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, qu'il a rejoint à Machhad[29], et a étudié à ses côtés à l'école Ibrāhīmiyya de Kerman. Ensuite, il a animé un cercle d'études religieuses à Naïn, auquel ont participé de nombreux notables de la ville, parmi lesquels le gouverneur Mīrzā Sayyid Muḥammad Ḫān Nāʾīnī[30]. Après sa mort, en 1319/1901, ce sont essentiellement des shaykhis d'Ispahan, de Naïn et de Hamadan qui ont reconnu son autorité. Muḥammad

25. M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. VI, p. 209.
26. *Ibid*, p. 209-210.
27. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat al-iman-i iʿtibar dar vaqāyiʿ-i 1315 hiǧrī dar Hamadān*, [s.l.], [s.d.], p. 231.
28. *Ibid*, p. 233.
29. *Ibid*, p. 234.
30. *Ibid*, p. 45.

Bāqir Hamadānī a régulièrement séjourné dans ces trois villes, avant de s'installer à Hamadan en 1311/1893-1894, suivi par plusieurs disciples : Mīrzā Yūsuf Hamadānī, Ḥāǧǧī Šayḫ Mahdī Raštī, Sayyid Ibrāhīmī et Mīrzā Ḥasan Kabāydānī[31]. Il est enterré dans le mausolée de l'Imām ʿAlī Riḍā à Machhad[32]. Savant prolifique, Muḥammad Bāqir Hamadānī est l'auteur de plus de 150 ouvrages. Il s'est particulièrement intéressé aux *riǧāl al-ġayb* et à la doctrine du quatrième pilier ; il en a proposé une interprétation de la figure du *nāṭiq-i wāḥid* (le parlant unique) différente de celle développée par Muḥammad Ḫān Kirmānī et les shaykhis kirmānī, sur laquelle nous reviendrons[33].

Au cours du XXe siècle, il apparaît que les shaykhis bāqirī n'ont plus eu de maîtres de premier plan, tel Muḥammad Bāqir Hamadānī. Son œuvre, impressionnante, nécessiterait d'être étudiée en détail d'autant plus qu'elle est en grande partie publiée par la maison d'édition Ḫurāsān à Machhad. Après le départ forcé de la communauté de Hamadan en 1315/1898, Ǧandaq est devenu le nouveau centre spirituel de cette jeune communauté, ralliant au shaykhisme des habitants de la région. Les shaykhis bāqirī se sont donc difficilement réorganisés, surtout dans le Semnan et le Khorasan. Le maître actuel de l'École, Ḥāǧǧ Sayyid Aḥmad Pūr Mūsaviyān, vit à Machhad. Les shaykhis bāqirī disposent dans cette ville d'une *ḥusayniyya* nommée Bāqiriyya, actuellement leur principal centre en Iran. L'École compte aussi plusieurs groupes de fidèles à Shahrud dans le Semnan, à Gonbad Kavus dans la province du Golestan et enfin à Téhéran. Contrairement aux shaykhis kirmānī et tabrīzī, les shaykhis bāqirī ne sont pas parvenus à essaimer hors de l'Iran.

31. *Ibid*, p. 52.
32. M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. VI, p. 211.
33. L'enseignement oral qu'il délivra est consigné dans un ouvrage nommé *Durūs*, composé de dix-huit volumes (Machhad, [s.d.]).

Quatrième chapitre
Introduction à la doctrine shaykhie

Les maîtres shaykhis, quelle que soit la branche à laquelle ils appartiennent, ont rédigé plus d'un millier de traités particulièrement denses, dont une toute petite partie seulement a été étudiée. De nombreux thèmes majeurs ne sont donc pas explorés. C'est notamment le cas de l'exégèse coranique (*tafsīr*) et de celle des *ḥadīṯ* qui sont pourtant au cœur de la doctrine développée par les shaykhis kirmānī et bāqirī, et dans une moindre mesure par les shaykhis tabrīzī. Généralement, l'ensemble des branches shaykhies ont donné plus d'importance au texte révélé (*naql*) qu'à la raison (*ʿaql*). Il n'est donc pas surprenant que les ouvrages consacrés au *fiqh* soient relativement peu nombreux. En revanche, le nombre d'écrits discutant du quatrième pilier chez les shaykhis kirmānī est conséquent, comme le montre la consultation du *Fihrist-i kutub-i mašāyiḫ-i ʿiẓām*, le catalogue des ouvrages de l'ordre shaykhi kirmānī. Notons également que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et ses successeurs ont poursuivi, comme les cofondateurs du shaykhisme et surtout Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī, la réfutation de l'École philosophique d'Ispahan. Ils ne consacrèrent cependant pas d'ouvrages spécifiques à cette seule question, à la différence de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī qui réfuta le *Risāla-yi ʿaršiyya* de Mullā Ṣadrā Šīrāzī et le *Risāla al- ʿilmiyya* de Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī[1].

Il semble que les pratiques religieuses des shaykhis, toute branche confondue, aient été très strictes. Les membres de l'École sont pieux et respecteux de la charia, mais ne suivent aucune des pratiques spécifiques que l'on observe dans des groupes religieux minoritaires. Nous pensons notamment à l'importance du *ḏikr* (littéralement « la remémoration » ; répétition rythmique de mots ou de formules sacrées) chez les soufis et la récitation de *duʿā* chez les Khojas[2]. La méditation, la contemplation et la prière sont éga-

1. Voir principalement le premier volume du *al-Fiṭra al-salīma* de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī consacré à l'unicité divine (*tawḥīd*) ([s.l.], 1286/1869) ; Idem, *al-Fuṣūl al-ḥikma*, [s.l.], [s.d.] ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar ǧavāb-i Ḥāǧǧ Sayyid Ǧavād Šīrāzī*, [s.l.], 1260/1844 ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Zayn al-ʿĀbidīn Šīrāzī*, [s.l.], 1260/1844.

2. Les Khojas imâmites possèdent notamment une compilation effectuée au cours du XIX[e] siècle, le *Maǧmūō*, dans lequel on trouve de très nombreuses *duʿā*. La récitation de ces dernières prières s'est révélée centrale dans les pratiques religieuses de cette communauté tout

lement plus austères que dans le soufisme chiite. Comme dans le soufisme imâmite, la musique et la danse, en tant que supports spirituels, sont prohibées dans le shaykhisme. Nous manquons cependant de documentation et d'informations concernant d'autres aspects de la pratique religieuse ; nous ne savons pas si les maîtres shaykhis étaient ou non consultés par les fidèles de l'École pour des prières de consultations (*istiḫāra*) ou pour rédiger des prières surérogatoires (*duʿā nivīsī*). Nous sommes également ignorant des pratiques de pèlerinage des shaykhis aux *imāmzāda*. Pour la période actuelle, nous avons remarqué l'importance que les shaykhis kirmānī accordent à la visite de leurs « frères » (*barādarān*) de religions et leurs « amis » (*dūst*), cela comme une conséquence assumée du *rukn-i rābiʿ* sur lequel nous reviendrons. Notons également que la commémoration du « martyr » de ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī est aujourd'hui une date importante dans le calendrier religieux des shaykhis kirmānī. Ces dernières questions nécessiteraient d'être étudiées plus systématiquement par les islamologues et les anthropologues.

La doctrine des shaykhis tabrīzī

Les doctrines spécifiques au shaykhisme développées par les branches kirmānī et tabrīzī sont différentes. Le shaykhisme tabrīzī est beaucoup plus proche de l'osulisme, notamment en raison de sa reconnaissance du recours à l'*iğtihād*. Toutefois, cet usage de l'*iğtihād* est peut-être moins systématique et plus modéré que dans l'osulisme[3]. D'autre part, l'enseignement des shaykhis tabrīzī est moins porté sur le *fiqh*, de sorte que les religieux Iḥqāqī ont peu écrit sur les principes du droit et se sont surtout intéressés à la théosophie. Ainsi, l'organisation du traité pratique de droit (*risāla ʿamaliyya*) de Mīrzā ʿAbd al-Rasūl Ḥā'irī Iḥqāqī [ʿAbd al-Rasūl Iḥqāqī] (m. 2003) illustre la spécificité du shaykhisme tabrīzī. En effet, il contient une introduction consacrée à différentes questions de théologies et qui compte près de 200 pages, ce qui est particulièrement inhabituel pour cette catégorie d'écrits. De plus, ce sont essentiellement des points propres à l'exposé théologique de Šayḫ Aḥmad

au long du XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle. À ce sujet, voir I. Akhtar, « The Oriental African : The Evolution of Postcolonial Islamic Identities among the Globalized Khōjā of Dar Es Salaam », (Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 2012), p. 109-121.

3. Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī, *Risāla-yi istidlālī-yi nāma-yi šīʿayān*, Tabriz, 1397/1977-1978, p. 211 ; Āqā-yi Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, *Burhān-i šīʿayān*, Tabriz, 1334š./1955-1956, p. 36 ; Mīrzā Mūsā Iḥqāqī, *al-Iğāza bayn al-iğtihād wa-l-sīra*, Damas, [s.d.].

al-Aḥsā'ī qui y sont développés, tels que le dévoilement (*kašf*), la résurrection corporelle et l'ascension physique du Prophète. En raison de cette reconnaissance de l'*iǧtihād*, les shaykhis tabrīzī ont été qualifiés de shaykhis « modérés » par Ch. Werner[4]. Cette désignation fait écho aux qualificatifs utilisés par les religieux shaykhis tabrīzī eux-mêmes. Ainsi, Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī résuma les divergences entre *uṣūlī* et shaykhis tabrīzī à une simple différence de méthode (*mašrab*)[5]. Il déclara par ailleurs au cours du mouvement constitutionnel que les grands *fuqahāʾ* de Najaf, qu'il qualifia de « preuves de l'islam des *ʿAtabāt* » (*ḥuǧǧaǧ al-islām-i ʿAtabāt*) sont les êtres humains les plus nobles et les « refuges » (*malǧaʾ*) des croyants[6]. Il leur réaffirma même sa totale soumission.

Le style littéraire et le langage des oulémas de la branche tabrīzī sont aussi très proches de ceux utilisés par le clergé *uṣūlī*. On remarque par exemple que plusieurs oulémas de la branche tabrīzī s'attribuèrent, au cours du XXe siècle, les titres de *marǧaʿ* ou d'*āyatallāh* (signe de Dieu). C'est le cas de Ḥasan Iḥqāqī[7]. Il semble d'ailleurs qu'ils distinguèrent deux types de *marǧaʿ* non pas tant en raison de leur maîtrise effective du *fiqh* que de la justesse de leurs croyances. Ainsi, le *marǧaʿ-yi kāmil* (la source d'émulation complète) désigne explicitement le *marǧaʿ* shaykhi alors que le *marǧaʿ-yi nāqiṣ* (la source d'émulation imparfaite) indique un *marǧaʿ* non-shaykhi[8].

Rappelons ici que si ʿAbd al-Rasūl Iḥqāqī composa une histoire du shaykhisme tabrīzī dont le titre est en soi programmatique, le *Qarnān min al-iǧtihād wa-l-marǧaʿiyya fi usrat al-iḥqāqī*[9], les shaykhis tabrīzī ne réalisèrent pas de catalogue de leurs œuvres comparable au *Fihrist-i kutub-i mašāyiḫ-i ʿiẓām* des shaykhis kirmānī.

Les relations entre les membres des branches tabrīzī et kirmānī furent pratiquement inexistantes. Nous savons cependant que les shaykhis tabrīzī ont accusé les shaykhis kirmānī d'être des innovateurs et considéraient la doctrine du quatrième pilier – sur laquelle nous reviendrons – développée

4. Ch. Werner, *What is a Mujtahid ?*, p. 4.

5. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Muǧmal-i ḥawādiṯ-i yawmiyya-yi mašrūṭa », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-i Šadravan-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīzī*, N. A. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 33.

6. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār*, p. 418-445, aux p. 428, 441.

7. Voir la préface de ʿAbd al-Rasūl Iḥqāqī dans l'ouvrage de Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī, *Nāma-yi šīʿayān*, i.

8. Voir ʿAbd al-Rasūl Iḥqāqī, *Aḥkām al-šarīʿa*, Koweït, 2001, i.

9. Mīrzā ʿAbd al-Rasūl Iḥqāqī, *Qarnān min al-iǧtihād*.

par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī comme une pure innovation rompant avec l'enseignement des cofondateurs de l'École. Ils qualifièrent les shaykhis kirmānī de « rukniyya », en référence à la doctrine du quatrième pilier, ou d'« ḥāǧǧ karīmḫānī » ce dont s'enorgueillirent les shaykhis kirmānī[10]. Plusieurs oulémas shaykhis tabrīzī consacrèrent donc des ouvrages à réfuter le *rukn-i rābiʿ*. Le plus ancien d'entre eux est certainement le *Kitāb-i šarḥ-i ḥayāt al-arwāḥ* de Mīrzā Ḥasan Gawhar[11]. Ḥasan Iḥqāqī imagina même une nouvelle forme éditoriale afin d'affirmer que les oulémas shaykhis tabrīzī furent, eux, les dignes héritiers de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Celle-ci consiste notamment à compiler, dans un seul nouveau volume, des écrits de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Mīrzā Ḥasan Gawhar et Ḥasan Iḥqāqī[12]. Muḥammad Bāqir Uskū'ī composa deux traités à l'encontre des shaykhis kirmānī, dans lesquels il revint sur le quatrième pilier. Il s'agit du *al-Miṣbāḥ al-munīr* et du *Ḥaqq al-yaqīn*. Au milieu du XXᵉ siècle Karīm Dihqān Ābādī composa un autre ouvrage sur ce même thème[13]. Āqā-yi Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, quant à lui, compara la doctrine du *rukn-i rābiʿ* à celle du Bāb, s'associant ainsi aux pires accusations portées par le clergé à l'encontre du shaykhisme[14]. À ces dernières réfutations de la doctrine du quatrième pilier par des oulémas shaykhis tabrīzī s'ajoutent des ouvrages bien plus récents de Ḥasan Iḥqāqī[15]. Dans une des rares mentions aux shaykhis tabrīzī dans la littérature shaykhie kirmānī, ces derniers sont tout simplement accusés d'être ignorants de la doctrine de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī dont ils se réclament et d'usurper le titre de shaykhi[16].

Généralement, les shaykhis tabrīzī tentèrent davantage de s'approprier le shaykhisme primitif que ne le firent les shaykhis kirmānī. Ainsi, ils assurèrent que l'un des fils de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Šayḫ ʿAlī Naqī al-Aḥsā'ī, a également reconnu leur approche[17]. Son œuvre, qui reste encore à étudier,

10. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 92-93.
11. Mullā Mīrzā Ḥasan Gawhar, *Kitāb-i šarḥ-i ḥayāt al-arwāḥ*, Tabriz, 1376/1956-1957.
12. *Haḏihi al-maǧmūʿa al-nafasīḥ al-muštamila ʿalā tisʿi rasā'il*, Tabriz, [s.d.].
13. Karīm Dihqān Ābādī, *Risāla-yi šadd al-wiṯāq dar ǧavāb-i tatmīm-i risāla-yi iǧtihād va taqlīd Āqā-yi ʿAbd al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī Kirmānī dar maṭlab-i waḥdat-i nāṭiq*, [s.l.],1327š./1948-1949.
14. (Āqā-yi) Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, *Burhān-i šīʿayān*, p. 20.
15. Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī, *Manẓarat al-daqā'iq ʿalā tibyān al-ḥaqā'iq*, Tabriz, 1350š./1971-1972 ; Idem, *Nāma-yi šīʿayān*.
16. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 92-93, 217. Ce sentiment fut d'ailleurs partagé par H. Corbin (voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 240-241).
17. Šayḫ ʿAlī Naqī Aḥsā'ī s'était installé à Kermanshah à la mort de son père. Il décéda très jeune, mais eut l'opportunité de composer de nombreux ouvrages, dont *Nahǧ al-maḥaǧǧa*, Tabriz, 1373/1953-1954 ; *Minhāǧ al-sālikīn*, Tabriz, 1373/1953-1954 ; *Risāla dar ʿilm-i ḫudāvand*,

fut donc introduite par Mīrzā ʿAlī al-Ḥāʾirī dans son *Tarǧamat al-Šayḫ ʿAlī Naqī al-Aḥsāʾī*[18]. Quant aux shaykhis kirmānī, tout en considérant que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī entretint de bonnes relations avec ses fils Šayḫ ʿAlī Naqī al-Aḥsāʾī et ʿAbd Allāh al-Aḥsāʾī, ils estimèrent qu'aucun de ces derniers n'avait d'attachement particulier à Sayyid Kāẓim Raštī, aussi gardèrent-ils une certaine distance à l'égard de la doctrine shaykhie. Ils indiquent à ce titre que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī aurait déclaré « Mes enfants ni ne connaissent ni ne méconnaissent [Sayyid] Kāẓim [Raštī] »[19].

C'est donc essentiellement sur des questions epistémologiques et de méthodes que se distinguèrent les shaykhis tabrīzī du clergé *uṣūlī*. Plusieurs ouvrages shaykhis tabrīzī sont importants et mériteraient une étude. Nous pouvons mentionner le *Kitāb-i šarḥ-i ḥayāt al-arwāḥ* de Mīrzā Ḥasan Gawhar, *ʿAqīdat al-šīʿa* de Mīrzā ʿAlī al-Ḥāʾirī et *Iḥqāq al-ḥaqq* de Mīrzā Mūsā Uskūʾī. Sur un plan juridique, d'abord, les shaykhis tabrīzī assurèrent que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī approuvait sans restriction les principes du droit de l'osulisme et s'opposait en ce sens au traditionnalisme *aḫbārī*. Ils synthétisèrent donc l'originalité de la contribution de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī à la pensée chiite à une question de méthode. Ce dernier aurait proposé une nouvelle epistémologie pour penser la philosophie et l'herméneutique en islam et aurait aussi soumis une nouvelle forme d'interprétation du *ḥadīṯ*, en particulier pour ceux relatifs au dogme. C'est la raison pour laquelle il fut qualifié de « rénovateur » (*muǧaddid*), de « savant théosophe » (*al-ḥakīm al-ilāhī*) ou encore de « guide religieux » (*marǧaʿ-yi dīnī*), et il fut introduit comme une figure profondément ancrée dans la tradition du clergé *uṣūlī*. Dès lors, le rôle des oulémas shaykhis tabrīzī est donc essentiellement de diffuser cette « forme d'enseignement » (*al-waʿī al-madrasī*) qui fut promue par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī. En conséquence, ils pronent un enseignement plus accentué sur la gnose et le mysticisme que celui dispensé dans les écoles religieuses *uṣūlī*, sans rompre avec les principes du droit *uṣūlī*.

[s.l.], [s.d.] ; *Mašriq al-nūr dar ḥikmat*, [s.l.], [s.d.] ; *Risāla dar tafsīr-i qāb-i qūsayn*, [s.l.], [s.d.] ; *Kaškūl*, [s.l.], [s.d.].

18. Mīrzā ʿAlī al-Ḥāʾirī, *Tarǧamat al-Šayḫ ʿAlī Naqī al-Aḥsāʾī*, Najaf, 1964.

19. Ce propos est rapporté par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Maʾāb », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (1)*, Kerman, Saʿādat, 1386/1966-1967, p. 161-242 ; et *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 73.

Les legs *aḫbārī* dans le shaykhisme kirmānī

Si nous définissons l'essence du mouvement *aḫbārī* fondé par Muḥammad Amīn al-Astarābādī comme un rejet de l'*iǧtihād* et un plus grand attachement aux *ḥadīṯ*, le shaykhisme apparaît alors comme son héritier à une période où l'akhbarisme décline après le succès rencontré au cours de la période allant du XIIe au XVIIIe siècle, et la mort de Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī en 1186/1772[20]. Des oulémas chiites continuèrent à se réclamer de l'akhbarisme au cours des XIXe et XXe siècles, principalement à Bahreïn, qui est demeuré un foyer important ainsi qu'en Inde[21]. Pour l'époque contemporaine, des liens ont également été évoqués entre l'akhbarisme et le *maktab-i tafkīk* (littéralement « l'École de la séparation »), école principalement présente à Machhad en Iran[22]. Cependant, concernant les autres domaines que le *fiqh* et l'inclination aux *aḫbār*, il est difficile d'établir des liens évidents entre akhbarisme et shaykhisme, dans la

20. Muḥammad Amīn al-Astarābādī fut le principal artisan du renouveau *aḫbārī* à la période safavide. Parmi les principaux oulémas *aḫbārī* des XVIIe et XVIIIe siècles, nous pouvons aussi nommer Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī, Mīrzā Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī, Qāḍī Saʿīd Qumī (m. 1103/1691), al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Niʿmatullāh al-Ǧazāʾirī (m. 1112/1700-1701) ou ʿAbd Allāh al-Samāhiǧī (m. 1135/1722-1723). Sur les conditions du renouveau *aḫbārī* et de son apogée dans les *ʿAtabāt* de la fin de l'ère safavide à la période zand, voir les recherches de R. Gleave, *Scripturalist Islam*, p. 140-176 ; Idem, *Inevitable Doubt* ; Idem, « Akhbârî Shîʿî Jurisprudence in the Writings of Yûsuf b. Ahmad al-Bahrânî (d. 1186/1772) », (Ph.D. Dissertation, University of Manchester, 1996) ; Idem, « Akhbārī Shīʿī Uṣūl al-Fiqh and the Juristic Theory of Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī », dans *Islamic Law, Theory and Practice*, R. Gleave et E. Kermeli (éd.), Londres, 1997, p. 24-48 ; Idem, « The Akhbari-Usuli Dispute in Tabaqat literature : An Analysis of the Biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad Baqir al-Bihbihani », *Jusûr*, vol. 10, 1994, p. 79-109 ; Idem, « The *Ijāza* from Yūsuf al-Baḥrānī (d. 1186/1772) to Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʿUlūm (d. 1212/1797-1798) », *Iran*, vol. 32, 1994, p. 115-123 ; Idem, « Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism : Theology and Mysticism amongst the Shiʾi Akhbariyya », dans *Sufism and Theology*, A. Shihadeh (éd.), Edimbourg, 2007, p. 158-176 ; D. Stewart, « The Genesis of the Akhbârî Revival » ; Idem, « The Humor of the Scholars : The Autobiography of Niʾmat Allah al-Jazaʾiri (d. 1112/1701) », *IrSt*, vol. 22/4, 1989, p. 47-81 ; A. Newman, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in Late-Safawid Iran. Part 1 » ; Idem, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in Late-Safawid Iran. Part 2 » ; J. Cole, « Shiʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered », *IrSt*, vol. 18/1, 1985, p. 3-33.

21. Sur la communauté *aḫbārī* fondée à la fin des années 1970 à Hyderabad par Mawlānā Riḍā ud-Dīn Ḥaydar, voir les remarques de T.M. Howarth, *The Twelver Shîʿa as a Muslim Minority in India. Pulpit of Tears*, Londres, 2005, p. 36. Voir également : *www.akhbari.org* (accédé le 02/V/2017).

22. Voir R. Gleave, « Continuity and Originality in Shiʿi Thought : the Relationship between the *Akhbāriyya* and the *Maktab-i Tafkīk* », dans *Shiʿi Trends and Dynamics*, p. 71-92.

mesure où les positions des auteurs *aḫbārī* varient sensiblement. Ainsi, il est possible que l'herméneutique coranique (*tafsīr*) des shaykhis soit différente de celle des *aḫbārī* malgré leur rejet mutuel du recours au *ʿaql* et aux conjectures (*ẓann*)[23]. Toutefois, comme les *aḫbārī*, les shaykhis kirmānī se refusèrent à établir une catégorisation des *ḥadīṯ*. Ils furent ainsi critiqués pour avoir recours à des *ḥadīṯ* considérés comme faibles (*ḍāʾif*) par leurs adversaires et ils rétorquèrent à cela que Dieu et le Prophète n'établirent aucun critères à ce sujet[24].

La réfutation du soufisme, commune à l'ensemble des branches shaykhies, n'est pas une caractéristique propre à l'akhbarisme, mais uniquement à une partie des auteurs *aḫbārī*, généralement des spécialistes du *ḥadīṯ* (*muḥaddiṯīn*)[25]. Il semble également difficile d'associer la foi des shaykhis kirmānī dans le *taḥrīf al-Quʾrān* (falsification du Coran) à l'akhbarisme. En effet, cette opinion ne

23. R. Gleave a particulièrement insisté sur les distinctions doctrinales entre auteurs *aḫbārī* dans plusieurs domaines, dont l'herméneutique coranique, dans son *Scripturalist Islam*, p. 216-244, 268-296 ; Concernant la science du commentaire et de l'exégèse dans l'akhbarisme, voir également T. Lawson, « Akhbâri Shiʿi approaches to tafsîr », dans *Approaches to the Quran*, G.R. Hawting et A.K.A. Shareef (éd.), Londres, 1993, p. 173-210 ; Idem, « Exegesis. vi : In Aḵbārī and Post-Safavid Esoteric Shiʿism », *EIr*, vol. IX, 1999, p. 123-125. Il n'existe aucune étude sur la science du *tafsīr* chez les shaykhis kirmānī. Ces derniers ont pourtant rédigé de nombreux commentaires coraniques ou de *ḥadīṯ* qui reflètent leur approche herméneutique des textes sacrés de l'islam. Voir Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Īqān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Tafsīr-i sūra-yi ḥuǧurāt*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Taqwīm al-lisān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Ḥāšiya-yi Qurʾān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar rasm al-ḫaṭ-i Qurʾān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar šarḥ-i ḥadīṯ-i marwī dar kāfī*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Fāʾida-yi muḫtaṣara*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla-yi ǧavāb Āqā-yi Mīrzā Luṭf ʿAlī*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar ǧavāb az maʿanī-yi ḥadīṯ-i nabavī*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla fī šarḥ-i duʿā al-saḥar*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Maqtal*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Taʾwīl al-ḥadīṯ fī ʿilm al-ruʾyā*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Šarḥ-i ḥadīṯ al-faḍīla*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Šarḥ-i ḥadīṯ al-maʿrifat bi-l-nūrāniyya*, [s.l.], [s.d.] ; Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar tafsīr-i āya innā ʿaraḍnā al-Amāna*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar tafsīr-i sūra-yi mubāraka-yi "ʿankabūt"*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar tafsīr-i sūra-yi "faǧr" va "kawṯar"*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar tafsīr-i sūra-yi mubāraka-yi "qadr"*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i Ḥāǧǧ Muḥammad Ṣādiq Ḫān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i baʿḍ-i Iǧlāʾ-i Yazd*, [s.l.], [s.d.] ; Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, *Fāʾida dar ǧavāb-i Abū al-Ḥasan Ḫān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla-yi ǧavāb-i Āqā Aḥmad darbāra-yi sūra-yi "kawṯar", va tafsīr-i ān sūra*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Tafsīr-i sūra-yi "ǧumʿa"*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Tafsīr-i sūra-yi "munāfiqīn"*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i Ǧināb-i Āqā-yi Šayḫ Ḥasan Sardrūdī dar maʿanī va tafsīr-i āya inna awwal bayt wuḍiʿ li-l-nās*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i Āqā Sayyid ʿAlī Ḫurāsānī az tafsīr-i āyāt*, [s.l.], [s.d.].

24. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 246.

25. Sur l'attitude des auteurs *aḫbārī* vis-à-vis du soufisme, entre réfutation et intégration partielle, voir R. Gleave, « Scriptural Sufism and Scriptual Anti-Sufism ».

fut pas systématiquement partagée par l'ensemble des auteurs *aḫbārī* et fut aussi défendue par de nombreux religieux *uṣūlī*[26].

Les relations entre Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et les oulémas *aḫbārī*

Malgré cette filiation partielle, nous avons peu d'informations sur les contacts de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāẓim Raštī avec les derniers oulémas *aḫbārī* influents. L'est de la péninsule Arabique et l'île de Bahreïn adhérèrent largement à l'akhbarisme au XVIIIe siècle et Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī étudia jusqu'à la fin des années 1790 auprès de plusieurs maîtres *aḫbārī*, parmi lesquels Šayḫ Ḥusayn al-'Uṣfūr, le neveu de Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī[27]. Nous savons également que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī rencontra Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī à Téhéran lorsqu'il y fut invité par le souverain Fatḥ 'Alī Šāh[28]. Nous pouvons supposer que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī connu l'un des élèves de Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī, Fatḥ 'Alī Ḫān Zand Šīrāzī, puisqu'il composa un traité en réponse aux questions de ce dernier[29]. Il semble que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī émergea en tant que religieux traditionaliste, sans toutefois posséder de filiation explicite le reliant à un religieux *aḫbārī*, et qu'il formula sa doctrine de manière indépendante. D'ailleurs, les *iǧāza* les plus importantes qu'on lui accorda ne proviennent pas d'oulémas *aḫbārī*, mais de religieux *uṣūlī*, ce qui n'indique cependant pas que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī accordait une légitimité à l'*iǧtihād* ou qu'il s'identifiait à l'osulisme[30]. Comme nous l'avons déjà mentionné, la plus célèbre de ces *iǧāza* lui fut attribuée par Sayyid Muḥammad

26. Muḥammad Ḫān Kirmānī est revenu sur ce sujet dans *Ḥusām al-dīn dar iṯbāt-i taḥrīf-i Tawrā wa-Inǧīl*, Kerman, 1353š./1974-1975. Sur la position des auteurs *aḫbārī* quant à l'authenticité du Coran, voir T. Lawson, « Note for the Study of a 'Shi'i' Qur'ān' », *Journal of Semetic Studies*, vol. 36, 1991, p. 279-295 ; R. Gleave, *Scripturalist Islam*, p. 218-219. Pour une introduction sur l'histoire de la position des oulémas imâmites relatives à la question du *taḥrīf al-Qu'rān* (falsification du Coran), voir M.A. Amir-Moezzi et E. Kohlberg, « Révélation et falsification. Introduction à l'édition du *Kitāb al-Qirā'āt* d'*Al-Sayyārī* », *JA*, vol. 293/2, 2005, p. 663-722 ; R. Brunner, « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica*, vol. 52/1, 2005, p. 1-42.

27. J. Cole, « Rival Empires of Trade and Imami Shī'ism in Eastern Arabia, 1300-1800 », p. 196.

28. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. I, *Cheikh Ahmed Lahçahi*, p. 24.

29. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, « al-Risāla fī ǧawāb masā'il Fatḥ 'Alī Ḫān Zand », dans *Ǧawāmi' al-kalim*, vol. II, p. 92-100.

30. Sur la difficulté d'interprétation des *iǧāza* en islam chiite, voir R. Gleave, *Scripturalist Islam*, p. 142-148.

Mahdī Baḥr al-ʻUlūm[31], bien que ce dernier fût l'héritier de « Waḥīd » Bihbahānī, personnage qui joua un rôle clef dans la victoire des *muǧtahid* sur l'akhbarisme[32]. De plus, les shaykhis kirmānī affirment aujourd'hui que Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī tint des propos très hostiles à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Une étude systématique de la littérature de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī consacrée au *fiqh* serait donc nécessaire pour évaluer plus précisément ses positions quand aux doctrines *uṣūlī* et *aḫbārī*[33].

Comme les *aḫbārī*, les shaykhis kirmānī accordaient dans leur enseignement une place centrale à l'étude du *ḥadīṯ*[34]. Les maîtres kirmānī du XIXᵉ siècle furent d'ailleurs les auteurs de plusieurs recueils de *ḥadīṯ* majeurs, à un période où cette tradition intellectuelle déclinait[35]. Ces ouvrages sont volumineux et leur structure est un plaidoyer en faveur de la doctrine du quatrième pilier (*rukn-i rābiʻ*). L'organisation en chapitres du *Kitāb al-mubīn*, qui insiste davantage sur les *aḫbār* relatifs à la croyance (*ʻaqāyid*) que sur le droit canon, distingue, dès le premier chapitre, les traditions concernant l'unicité divine (*tawḥīd*), le cycle de la prophétie (*nubuwwat*), le cycle de l'imâmat (*imāmat*) et le quatrième pilier[36].

31. Voir les passages consacrés à Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʻUlūm par Sayyid Kāẓim Raštī dans *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 47-50 ; Muḥammad Karīm Ḫān, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 50, 56-57 ; Muḥammad Ḫān, *Risāla-yi Bihbahāniyya*, Kerman, 1351š./1972-1973. p. 10-24. Concernant le statut de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī dans les ouvrages *uṣūlī*, voir J. Cole, « Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the sources of religious authority ».

32. Sur le rôle de Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʻUlūm dans ce processus, voir R.D. McChesney, « The life and intellectual development of an eighteenth century Shi'i scholar Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī Baḥr al-ʻUlūm », *Folia Orientalia*, vol. 22, 1981-1984, p. 163-184.

33. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 309-314.

34. Sur l'attention constante des shaykhis à l'égard des *ḥadīṯ* et les *aḫbār*, voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 257-262. Une étude des acquisitions d'ouvrages par les *ḥawza* permet de souligner le relatif désintérêt des *uṣūlī* pour le *ḥadīṯ*. On peut se reporter à ʻAlī Riḍā Mīrzā Muḥammad qui présente la liste des ouvrages transformés en *waqf* pour les étudiants en théologie de l'école Maḥmūdiyya à Téhéran, « Waqfnāma-yi masǧid-i madrasa-yi maḥmūdiyya-yi Tihrān », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 29, 1379š./2000-2001, p. 83-114, surtout aux p. 99-100 ; ʻImād al-Dīn Šayḫ al-Ḥukamāʻī, « Masǧid-i madrasa-yi miʻmārbāšī-yi Tihrān », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 37, 1381š./2002-2003, p. 25-32 ; Idem, « Waqfnāma-yi masǧīd-i madrasa-yi sipahsālār-i qadīr », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 33-34, 1380š./2001-2002, p. 121-132.

35. Voir Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Faḍl al-ḫiṭāb*, 2ᵉ éd, Kerman, 1392/1972 ; Idem, *Faḍl al-ḫiṭāb-i ṣaǧīr*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Maqtal*, [s.l.], [s.d.] ; Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Kitāb al-mubīn*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Muntaḫab*, [s.l.], [s.d.].

36. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 616-619.

La shaykhiyya et l'*iǧtihād*

Nous avons souligné que les shaykhis kirmānī condamnaient l'*iǧtihād* entendu comme un effort indépendant pour proposer une réponse à un problème de loi religieuse non résolu expressément dans le Coran ou le *ḥadīṯ*. Ils rejetaient aussi plus largement le *ʿaql* – la raison – comme principe du droit canon. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fut très explicite à ce sujet dans son *Hidāyat al-ṭālibīn*, qu'il composa au mois de ḏī l-ḥiǧǧa 1261/décembre 1845, soit peu de temps après la mort de Sayyid Kāẓim Raštī. Ainsi dénonça-t-il les procédés des *muǧtahid*. Il pointa leurs méthodes juridiques, comparant leur usage de la raison et l'effort d'interprétation aux prescriptions adoptées par le judaïsme rabbinique[37]. Il assura que régler le *taqlīd* sur le *muǧtahid* signifie modifier et perdre la religion des imâms impeccables, pour la remplacer par celle d'un homme imparfait, le *muǧtahid*[38]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī multiplia, dans ce traité, les citations de *ḥadīṯ* relatifs à ces oulémas imparfaits[39].

Cette réfutation sans ambiguité de l'*iǧtihād* et des *muǧtahid* dans la littérature shaykhie kirmānī n'est pas nouvelle dans l'histoire du chiisme ; il compta toujours des oulémas sceptiques à l'égard de la capacité à exercer l'*iǧtihād* pour statuer en matière de droit et proposer des décrets (*ḥukm*). Ce qui semble cependant original dans le shaykhisme kirmānī est le fait de ne pas écarter radicalement ce concept d'*iǧtihād*, mais, au contraire, de le mobiliser pour en proposer une réinterprétation et lui donner un autre sens que celui qu'il a pris pour la majorité des chiites. Ainsi, plus avant dans son traité *Hidāyat al-ṭālibīn*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī déclare qu'à chaque fois que les clercs tiendront une réunion afin de prouver leur droit à l'*iǧtihād*, les shaykhis kirmānī répondront par une autre assemblée, vraisemblablement destinée à prouver le droit à l'*iǧtihād* revenant aux plus hautes autorités de la hiérarchie spirituelle occulte :

> À chaque fois que vous prouverez votre *iǧtihād* dans vos assemblées, en ce qui nous concerne, nous organiserons d'autres assemblées lors desquelles nous prouverons son [la plus haute autorité spirituelle] droit à l'*iǧtihād*[40].

37. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 94-95 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī eut recours aux mêmes comparaisons dans son *Iǧtihād va taqlīd*, p. 113-114 ; Voir également ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 46.

38. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 29.

39. *Ibid*, p. 97, 100.

40. *Ibid*, p. 140.

Nous remarquons donc que, dans la doctrine du *rukn-i rābiʿ* déjà développée par les maîtres shaykhis kirmānī de la période qajare, seuls les plus hauts représentants de la hiérarchie spirituelle peuvent exercer l'*iǧtihād*, sous l'autorité directe de l'Imām du Temps[41]. L'idée selon laquelle l'*iǧtihād* entendu dans son sens premier, « l'effort », pour connaître et comprendre l'enseignement des imâms, était peut-être déjà considéré comme une notion imminément positive dans l'enseignement des shaykhis kirmānī. Dans un ouvrage contemporain et achevé en 1362/1943-1944, l'*Iǧtihād va taqlīd*, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī affirme que cette action se doit d'être accomplie par l'ensemble des musulmans[42]. Il rejetta ainsi la division de la communauté des chiites en *muǧtahid* et *muqallid* :

> Si l'objectif de l'*iǧtihād* est de s'efforcer de connaître et de comprendre les principes et dérivés qui précisent une chose comme licite ou illicite, alors nous devons tous être des *muǧtahid*. Dans ce cas, nous sommes tous des *muqallid* des imâms qui sont les représentants autorisés à s'exprimer au nom de Dieu (*ka ḫulafā va nāṭiqīn az ḫudāvand hastand*)[43].
> En conclusion, et pour résumer, nous pouvons affirmer que la thématique de l'*iǧtihād* et du *taqlīd* qui consiste à diviser les hommes en deux catégories, les *muǧtahid* et les *muqallid*, en attribuant à ces deux termes ce que leur donne le sens commun, est invalide (*ṣaḥiḥ nīst*) en théologie chiite. [...] Mais si ces deux vocables prennent le sens qu'ils ont eu dans le *aḫbār* [ici le *taqlīd* sur l'imâm impeccable (*maṣʿūm*)], qui ne leur est pourtant généralement pas accordé, et n'aboutissent pas aux théories précisées, alors ces termes peuvent être utilisés. [...] Ce *taqlīd* ordonné par les imâms ne doit pas être exclusivement accompli par les ignorants mais aussi par les oulémas. Ces derniers doivent exercer leur *taqlīd* sur l'Imām et utiliser les *aḫbār* transmis par une personne digne de confiance (*šaḫṣ-i ṯaqa*). [...]. Ainsi, sur cette base, le *taqlīd* sur un autre que l'Imām n'a pas de sens. Il est alors possible que nous désignons l'ensemble de la communauté et des chiites sous le vocable de *muǧtahid* si cela signifie s'efforcer (*kūšiš*) pour comprendre les décrets de l'Imām (*ḥukm-i Imām*) et les respecter[44].

41. *Ibid*, p. 177 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahān », p. 80-81 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavab-i īrādāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿilliyya », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (15)*, p. 110-188, à la p. 177. Voir aussi Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 9-12.
42. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī revient également sur cette question dans son *Šikāyatnāma*, p. 78-81.
43. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 234.
44. *Ibid*, p. 247.

L'*Iǧtihād va taqlīd* de Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī constitue ainsi l'ouvrage shaykhi kirmānī le plus abouti et le plus complet sur l'*iǧtihād*, et plus largement sur le positionnement des shaykhis dans le débat entre osulisme et akhbarisme, sur lequel nous avons publié une étude distincte[45].

Le regard des shaykhis sur l'histoire intellectuelle du chiisme

Nous constatons que les maîtres shaykhis kirmānī ont rarement mentionné la littérature théologique produite à des périodes précédentes, y compris de la part d'oulémas *aḫbārī*. Ils ont invité les disciples du shaykhisme à consulter en priorité les ouvrages écrits par les maîtres shaykhis et, ainsi, à regarder le passé avec un œil critique. Cela nous renvoie aux nombreuses pages que les maîtres shaykhis kirmānī, et en particulier Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, ont consacré à justifier l'émergence tardive de l'École shaykhie. Celle-ci a souvent été présentée comme une marque et une conséquence de la maturation de la pensée chiite et, plus généralement, de la pensée en général. Ils ont considéré qu'après l'Occultation, il n'y eut seulement qu'une poignée de savants garants du message des imâms, de sorte que de nombreux religieux influents déformèrent la doctrine chiite. Cela apparaît comme un processus naturel, étant donné le caractère initiatique et minoritaire du chiisme. L'enseignement de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī représente à ce titre une forme de rupture dans l'histoire intellectuelle du chiisme. Du point de vue des shaykhis, il a rejeté les erreurs passées et présenté la doctrine imâmite telle qu'elle se révélait dans le *ḥadīṯ*[46]. Les successeurs de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī durent présenter inlassablement l'enseignement des imâms afin que la révélation fasse sens progressivement pour les musulmans :

> La vérité, par la grâce de Dieu, se dévoile toujours et se divulgue davantage au quotidien. Dans peu de temps arrivera un jour où si Dieu le veut tous les musulmans sauront et comprendront que la science du grand Šayḫ [Aḥmad al-Aḥsā'ī] est vraie à tout point de vue et de quel sommeil paresseux il les a réveillés[47].

45. Voir D. Hermann, *Kirmānī Shaykhism and the* ijtihād.
46. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az rufaqā'-yi Nā'īnī », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, 1351š./1972-1973, p. 2-54, à la p. 23 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Risāla-yi falsafiyya dar ǧavāb-i su'alāt-i ǧināb-i mustaṭāb-i Āqā-yi Falsafā-yi Wāʿiẓ*, Kerman, 1350š./1971-1972, p. 256-257.
47. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 195.

Notons que ce sont essentiellement les spécialistes du *ḥadīṯ*, les *muḥaddiṯīn*, souvent associés à l'akhbarisme à partir de l'époque safavide, qui sont respectés et considérés par les shaykhis kirmānī. Kulaynī (m. 328-329/939-941)[48], Ibn Babūya (m. 381/991)[49], al-Ḥurr al-ʿĀmilī (m. 1099/1687-1688)[50] ou Muḥammad Bāqir Mağlisī (m. 1111/1699-1700)[51] sont ainsi mentionnés dans la littérature shaykhie.

Les auteurs shaykhis kirmānī n'exprimèrent pas de critiques de fond de l'akhbarisme. En revanche, ils regrettèrent que certains religieux *aḫbārī* se soient laissé entraîner à recourir aux conjectures (*ẓann*), et donc promurent des idées non vérifiées ni confirmées par le Coran ou le *ḥadīṯ*. Ce qui implique que leur science, ne se fondant pas sur des éléments formels (*qaṭʿī*), ne pouvait pas se constituer en certitude (*yaqīn*). Cette critique est lourde de conséquence, puisque les auteurs *aḫbārī* accusaient précisément les religieux *uṣūlī* de ne pas s'en tenir à des sources scripturaires faisant autorité. Mais cela reste allusif et il était rare qu'un religieux en particulier fût désigné. Sayyid Kāẓim Raštī regretta l'opposition de certains religieux *aḫbārī* sur des points de *fiqh* précis. Il pensait notamment à Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī et son neveu Šayḫ Ḥusayn al-ʿUṣfūr, mais ces critiques furent rares[52]. D'ailleurs, Muḥammad Ḫān Kirmānī reconnut en Šayḫ Yūsuf al-Baḥrānī un savant chiite majeur[53]. De plus, ces commentaires se trouvent dans des ouvrages qui défendaient l'approche juridique des *aḫbārī*, en opposition à celle des *uṣūlī*[54]. La volonté des shaykhis de convaincre les chiites sensibles à la démarche juridique de l'akhbarisme est alors parfois perceptible. Ainsi, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī

48. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ğavāb-i īrādāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿilliyya », p. 140.

49. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar ʿaqāyid-i silsila-yi ğalīla-yi šayḫiyya*, Kerman, [s.d.], p. 27.

50. Sur ce dernier, voir R. Gleave, « Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism », p. 160-166.

51. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 73 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ğavāb-i īrādāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿilliyya », p. 140. L'identité *aḫbārī* ou *uṣūlī* de Muḥammad Bāqir Mağlisī fait encore débat en dépit du fait qu'il a reçu sa principale *iğāza* de son père Muḥammad Taqī Mağlisī (m. 1071/1660) qui, lui, était un auteur *aḫbārī*. Voir R. Gleave, *Scripturalist Islam*, p. 201, 257.

52. Sayyid Kāẓim Raštī, « Dar ğavāb-i baʿḍ-i Ahl-i Iṣfahān », dans *Mağmaʿ al-rasāʾil (16)*, Kerman, [s.d.], p. 276-357, à la p. 294.

53. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Mawʿiẓa-yi ʿaqāyid*, Kerman, 1348š./1969-1970, p. 65.

54. Sayyid Kāẓim Raštī, « Risāla dar ğavāb-i sāʾilī », dans *Mağmaʿ al-rasāʾil (16)*, p. 183 ; Idem, « Dar ğavāb-i baʿḍ-i Ahl-i Iṣfahān », p. 276-357 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iğtihād va taqlīd*, p. 20-21, 60-61.

assure, dans son *Iǧtihād va taqlīd* composé en 1362/1943-1944, qu'il manque peu d'éléments aux auteurs *aḫbārī* pour affirmer des certitudes. Les shaykhis kirmānī revendiquèrent avoir complexifié l'approche *aḫbārī* trop scripturale, approche qu'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī qualifia, dans son traité, d'exagérément « simpliste » (*sādigī*)[55]. Pour ce dernier, c'est la foi dans l'élite spirituelle du *rukn-i rābiʿ* et les personnes dignes de confiance (*šaḫṣ-i ṯaqa*) qui permet au chiite de s'appuyer, au cours de l'Occultation, sur une connaissance certaine[56]. Il déclara que « les principes de l'akhbarisme sont mille fois moins solides que ceux de l'osulisme »[57]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, quant à lui, affirma que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī rejetait l'osulisme dans sa totalité mais non l'akhbarisme. Dans de nombreux passages des textes shaykhis traitant de la dévotion aux imâms, l'*iǧtihād* des juristes fut par ailleurs opposé à la voie du Prophète et des imâms[58].

Le *rukn-i rābiʿ* (quatrième pilier) dans le shaykhisme kirmānī

La doctrine du *rukn-i rābiʿ* (quatrième pilier [des principes de la religion]) fut essentiellement développée par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, quoique certainement déjà introduite par Sayyid Kāẓim Raštī, voire par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī, qui discutèrent de la figure du « chiite parfait » (*šīʿa-yi kāmil*) introduite dans le *ḥadīṯ*[59]. Il existe de nombreuses divergences selon les auteurs et les périodes concernant la liste des « principes de la religion » (*uṣūl-i dīn*) mais il semble qu'à partir du XIXe siècle ceux-ci aient été fixés[60]. Les oulémas chiites reconnaissèrent trois *uṣūl-i dīn* communs aux sunnites et aux chiites : *tawḥīd* (l'unicité divine), *nubuwwat* (cycle de la prophétie) et *maʿād* (résurrection). À ceux-ci, ils ajoutèrent deux *uṣūl-i maḏhab* (principe de l'École, ici imâmite)

55. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 125-132.
56. *Ibid*, p. 65-66, 141, 158-162, 169, 196, 263-290.
57. *Ibid*, p. 127.
58. Voir par exemple Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 57-58.
59. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī, *Šarḥ al-ziyārat al-ǧāmaʿat* ; Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 172-180 ; Idem, *Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Muḥammad b. Šayḫ ʿAbd ʿAlī Āl ʿAbd al-Ǧabbār Qaṭīfī dar iṯbāt-i taqrīr-i Imām zamān va iṯbāt-i taṣarruf-i ān*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *al-ḥuǧǧat al-bāliġat*. Voir également les remarques de M.A. Amir-Moezzi dans « Une absence remplie de présences », surtout p. 1-2 et dans la note n°13.
60. Sur les divergences entres auteurs chiites à propos de la liste des *uṣūl-i dīn* aux époques pré-qajare, voir M.A. Amir-Moezzi, « Shiʿite Doctrine », *EIr*, édition en ligne, 2005 (http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine ; accédé le 02/V/2017).

ou *furūʿ-i dīn* (dérivé de la religion), propres aux chiites : *ʿadl* (justice) et *imāmat* (cycle de l'imâmat)[61]. Toutefois, les shaykhis kirmānī proposèrent une autre classification : le *maʿād* est un des *furūʿ-i dīn* et l'*imāmat* un des *uṣūl-i dīn*. Mais, surtout, ils ajoutèrent un quatrième principe aux *uṣūl-i dīn* : le *rukn-i rābiʿ*[62]. Il s'agit de la foi en une élite chiite, les *riǧāl al-ġayb*, que le croyant se doit d'aimer et chercher à connaître. Cette communauté idéale et initiée est hiérarchisée. Elle comprend un homme en relation directe avec l'Imām caché, le *nāṭiq-i wāḥid* (le parlant unique) ou encore le *bāb* (la porte), puis des représentants nommés *nuqabā* (les chefs ou les guides) [*naqīb* au singulier] puis *nuǧabā* (nobles) [*naǧīb* au singulier]. Ces trois catégories sont occultées au même titre que le douzième imâm, et le *nāṭiq-i wāḥid* est donc considéré comme le plus élevé des *nuqabā*. Chaque membre de cette élite occultée n'est connu que par son rang inférieur et peut aussi être désigné sous l'appellation de « chiite parfait ». Au dessous des *nuǧabā* se trouvent les oulémas (savants) qui peuvent aussi être nommés *šaḫṣ-i ṯaqa* (personnes dignes de confiance)[63]. Les oulémas, contrairement à la hiérarchie qui leur est supérieure, ne sont pas occultes et sont considérés comme des preuves apparentes (*ḥuǧǧat-i ẓāhir*) de Dieu. Au bas de cette hiérarchie spirituelle se trouve la communauté des *mu'min* (croyants) – aussi nommés « frères » (*iḫwān* en arabe ou *barādarān* en persan) – qui ne représente qu'une minorité de l'ensemble des musulmans ou des chiites[64].

L'existence des *nuqabā* et *nuǧabā*, ainsi que leurs rôles, sont pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et ses successeurs amplement explicites

61. À titre d'exemple, on peut se référer à l'ouvrage de Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Ġiṭā' (m. 1954) et traduit en anglais sous le titre de *History and Principles of Shiʿism*, Rome, 1985, p. 36 et 40 (Cité par A. Rahnema, *Superstition as Ideology in Iranian Politics : From Majlesi to Ahmadinejad*, Cambridge, 2011, p. 259).

62. Sur l'argumentation des shaykhis kirmānī visant à démontrer que le *rukn-i rābiʿ* est l'un des *uṣūl-i dīn*, voir Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », p. 52-74 ; Idem, « Risāla-yi ǧavāb-i Sipahdār », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī (1)*, Kerman, 1386/1966-1967, p. 244-254, aux p. 250-253 ; Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Mawʿiẓa-yi ʿaqāyid* ; Idem, *Wasīlat al-naǧāt*, Kerman, 1383/1963-1964, p. 217-222 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Risāla-yi falsafiyya*, p. 185-221.

63. Sur la doctrine du quatrième pilier dans les traités shaykhis kirmānī, voir Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, Kerman, 1354-55š./1975-1977 ; Idem, *Rukn-i rābiʿ*, Kerman, 1368/1948-1949 ; Idem, *Tawḥīd, nubuwwat, imāmat, šīʿa*, éd. Litho, Tabriz, 1310/1892-1893 ; ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*. Pour une analyse du *rukn-i rābiʿ*, voir M.A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences » ; H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 274-286.

64. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, p. 427-508.

dans le Coran et le *ḥadīṯ*[65]. Les *nuqabā* sont moins nombreux que les *nuǧabā* et interviennent de manière occulte dans les affaires du monde[66]. Les *nuǧabā* se trouvent essentiellement parmi les hommes : ils doivent transmettre la science des imâms à l'élite des croyants[67]. Comme les *nuqabā*, ils se distinguent entre *nuǧabā-yi kullī* (nobles complets) et *nuǧabā-yi ǧuz'ī* (nobles partiels)[68]. Lorsqu'un *naqīb* décède, il est immédiatement remplacé par l'un des *nuǧabā*[69]. *Nuqabā* et *nuǧabā* assument, plus que tout autre membre de l'élite spirituelle, un lien entre l'Imām du Temps et les croyants, et symbolisent le statut du « chiite parfait »[70]. Par ailleurs, ils permettent la continuité du lien initiatique avec le douzième imâm, à une période dominée par l'ignorance (*ǧahl*) et les « gens de l'ignorance » (*ahl-i ǧahl*).

Le quatrième pilier dans l'histoire intellectuelle du chiisme

Si aucun théologien chiite n'avait jusqu'alors autant écrit et insisté sur la hiérarchie spirituelle reliant l'Imām du Temps aux croyants, cette thématique n'a jamais été absente de leurs préoccupations. Cette notion a été mentionnée sous la désignation d'« élection des chiites » (*faḍl al-šī'a*) par Ibn Babūya, Šayḫ Mufīd (m. 413/1022), Sayyid Ḥaydar Āmulī et beaucoup d'autres, même s'ils ne l'ont pas théorisée aussi précisément que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. La tradition le plus souvent évoquée par les auteurs est le *ḥadīṯ al-kumayl*, entretien initiatique de l'Imām 'Alī (m. 40/661) avec son disciple Kumayl b. Ziyād, dont la conclusion concerne les « initiés de l'invisible »[71]. Naturellement, nous retrouvons également dans les recueils de

65. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, vol. IV, p. 176-207. Voir aussi Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i Navvāb Mīrzā Sayyid 'Alī Yazdī », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (3)*, Kerman, 1388/1968-1969, p. 272-330.
66. Il existe quelques variantes dans le *ḥadīṯ* sur le nombre de *nuqabā* et *nuǧabā*. Mais, le plus souvent, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī parle de 12 *nuqabā* et 70 *nuǧabā*. Voir Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, vol. IV, p. 371-373 ; Idem, *Sī faṣl dar ǧavāb-i īrādāt-i ba'ḍ-i mūridīn bar silsila-yi ǧalīla-yi šayḫiyya*, Kerman, 1368/1948-1949, p. 102-103.
67. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, vol. IV, p. 252-273.
68. 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 183-198.
69. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i Mīrzā Riḍā'ī Ǧandaqī », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (3)*, p. 2-14, surtout aux p. 10-14.
70. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i su'ālāt-i ba'ḍī az ma'rifat-i šaḫṣ-i kāmil », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (3)*, p. 332-352.
71. M.A. Amir-Moezzi, « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV) », *Arabica*, vol. 45, 1998, p. 193-214, aux p. 213-214.

ḥadīṯ réalisés par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī de nombreuses traditions concernant cette élite chiite[72]. Dans un certain nombre de traités, le *rukn-i rābiʿ* est associé à la nécessité d'« aimer les imâms et leurs proches et haïr leurs ennemis » (*dūstī-yi dūstān va dušmanī-yi dušmanān*). Il s'agit d'une expression en persan faisant référence au devoir de *tabarrāʾ* (haine sacrée) à l'égard des ennemis des imâms, au nom de l'obligation de *tawallāʾ* (amour sacré, association, alliance) envers eux[73]. L'affection envers les grands oulémas, parfois qualifiés de « grandes personnalités » (*šaḫṣ-i buzurg*), est également concomitante du *rukn-i rābiʿ*[74]. Cet exposé permet notamment de souligner que d'autres oulémas ont reconnu implicitement le *rukn-i rābiʿ* même s'il n'ont pas nécessairement introduit cette doctrine comme un « principe de la religion ». Les shaykhis kirmānī ont évoqué l'importance de ce sentiment dans l'œuvre de Šayḫ Mufīd. Et l'ayatollah Burūǧirdī (m. 1962), lui, aurait refusé de condamner ce concept en dépit de demandes d'étudiants en religion de Qom. Pour les shaykhis kirmānī ces auteurs et d'autres ont alors pu qualifier ce sentiment, celui d'« aimer les imâms et leurs proches et haïr leurs ennemis », de simple « condition » (*šurūṭ*) de la foi[75].

Le statut des maîtres shaykhis kirmānī

Le rang des maîtres et des religieux de l'École shaykhie kirmānī a semblé ambigu pour certains et on a souvent accusé les maîtres shaykhis de revendiquer le statut de *naqīb* ou de *naǧīb*. Les maîtres shaykhis kirmānī ont cependant clairement réfuté ces accusations à de nombreuses reprises, les assimilant par ailleurs à des insultes (*tuhmat*) ou des diffamations[76]. Une lecture attentive de leur littérature démontre qu'ils revendiquèrent davantage le statut de véritables oulémas[77]. Les vrais oulémas sont les « preuves apparentes »

72. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *al-Kitāb al-mubīn*, vol. I, p. 437-438 ; Idem, *Faṣl al-ḫitāb*, p. 95 ; Idem, *al-Fiṭra al-salīma*, vol. III, 3e éd., Kerman, 1378/1958-1959, p. 258.

73. Sur les concepts de *tabarrāʾ* et *tawallāʾ* comme « haine sacrée » et « amour sacré », voir M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, 1992, p. 308-310.

74. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 130, 138.

75. *Ibid*, p. 103-104.

76. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i šaḫṣī Iṣfahānī », p. 79-81 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 112, 134.

77. Voir, par exemple, le passage qu'a consacré à ce sujet Muḥammad Ḫān Kirmānī dans *Isḥāqiyya*, Kerman, 1378/1958-1959, p. 165-166 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 31-33.

(*ḥuǧǧat-i ẓāhir*) de Dieu[78]. Les maîtres shaykhis kirmānī forment donc une catégorie du *rukn-i rābiʿ*, celle des oulémas, qui reste inférieure aux strates occultes. Muḥammad Ḫān Kirmānī les définit comme une catégorie interne aux shaykhis, celle qui est activement à la recherche de la science religieuse (*ʿilm*) et qui y est parvenue[79]. Il les définit comme les « fruits » ou « vestiges » (*āṯār*) des *nuǧabā*[80]. Il ne semble pas faire de doute que les disciples kirmānī, pour leur part, leur accordent ce statut de véritables oulémas et les considèrent donc comme des preuves (*ḥuǧǧat*) de Dieu sur terre[81]. Sans cela, ils n'auraient pas de légitimité. Les religieux shaykhis sont donc associés à l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*, celle qui est en mesure de former les croyants aux *nuǧabā*[82]. Aussi, dans leurs ouvrages, invitèrent-ils tout chiite à rechercher les savants religieux aptes à les initier à la connaissance des *nuǧabā*, ce qui à leurs yeux constitue une obligation inhérente à l'Occultation. En ce sens, le statut accordé aux oulémas dans le shaykhisme est assez différent de celui conféré dans l'akhbarisme[83].

Le quatrième pilier comme « finalité de la religion »

En tant que quatrième et dernier principe de la religion, le *rukn-i rābiʿ* se situe au cœur de la pensée shaykhie kirmānī. Ainsi, même dans une science comme le *fiqh*, l'empreinte du *rukn-i rābiʿ* est importante, étant aussi présenté comme « objectif » ou « finalité » de la religion. C'est dans ce sens là qu'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī indiqua que le rôle des religieux consiste à initier progressivement le peuple (*mardum*) aux nécessités (*ḍarūriyyat*) de l'islam en réexposant régulièrement la doctrine[84]. Il avait en effet relevé que nombre d'obligations religieuses exposées par le Prophète Muḥammad n'avaient pas immédiatement fait sens pour les premiers musulmans et qu'il en était de même pour l'enseignement des imâms[85]. Cette finalité rappelle régulièrement

78. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Isḥāqiyya*, p. 167.

79. *Ibid*, p. 169-170.

80. *Ibid*, p. 196-197.

81. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 22.

82. Voir le passage consacré aux oulémas de troisième rang dans l'ouvrage majeur de ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yī dūstān*, notamment aux p. 183-187.

83. À ce titre, Etan Kohlberg a indiqué que certains auteurs *aḫbārī* ont considéré le rôle des oulémas comme « superflu » : « [les *aḫbārī*] ont souvent recommandé que les savants religieux n'aient qu'un rôle mineur, et les plus extrêmes d'entre eux ont même affirmé que le savant religieux était superflu » [E. Kohlberg, *Belief and Law in Imami Shi'ism*, Aldershot, 1991, p. 146].

84. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 122.

85. *Ibid*, p. 123.

le chiite à l'affection et à l'amour spirituel (*wilāyat*) envers les imâms, ce qui constitue, pour les maîtres shaykhis, la spécificité même du chiisme. Ainsi Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī affirma-t-il qu'à l'époque du Prophète être chiite signifiait essentiellement aimer ʿAlī et haïr ses ennemis, et ne se manifestait donc pas dans l'accomplissement d'une série d'obligations cultuelles comme la prière, le jeûne ou le versement du *ḫums*[86]. Cette division de l'islam en quatre piliers fait alors de l'islam chiite la religion de l'amour mystique par excellence. Le premier pilier représente l'amour pour Dieu, le second celui pour les prophètes, le troisième celui pour les imâms et enfin le quatrième celui pour les chiites. Ce sentiment est illustré par la traduction d'un célèbre *ḥadīṯ* de l'Imām ʿAlī : « Quiconque aime Dieu aime le Prophète. Quiconque aime le Prophète nous aime [les imâms]. Quiconque nous aime [les imâms] aime les chiites car le Prophète, nous-mêmes et les chiites sommes d'une seule et même disposition naturelle [*ṭīnat*] et nous trouvons tous au paradis »[87].

La mobilisation du quatrième pilier constitue précisément l'une des plus grandes originalités de la doctrine développée par les shaykhis kirmānī. Concernant le *fiqh*, et par principe compte tenu de leur réfutation de l'*iǧtihād*, les maîtres shaykhis kirmānī ne défendirent pas des positions originales et innovantes, comme d'autres minorités intra-chiites soufies. Certaines, antinomiques, furent accusées d'abandonner la charia, et d'autres, comme les niʿmatullāhī sulṭān ʿalī šāhī, proposèrent au contraire un *fiqh* innovant, condamnant notamment la polygamie, l'esclavage et la consommation d'opium[88].

La doctrine du quatrième pilier, sa dimension hiérarchique, domine la vision que les shaykhis kirmānī ont du monde, et comporte naturellement de nombreuses implications sociologiques. Les membres de la communauté revendiquent d'ailleurs implicitement le statut de communauté sauvée (*firqa-yi naǧātī*), associée à la fameuse 73e secte[89]. Comme nous le verrons dans la seconde partie à travers l'étude des *waqf* constitués par les shaykhis kirmānī, les membres de l'École se désignèrent souvent par un vocabulaire atypique. Cette rhétorique, ainsi que l'organisation solidaire des membres de la jeune communauté shaykhie kirmānī, sont essentiellement justifiées par la foi en

86. *Ibid*, p. 221.
87. ʿAbd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 133.
88. Sh. Pazouki, « *Fiqh* et soufisme à la période qajare ».
89. Pour un commentaire du *ḥadīṯ* sur les 73 sectes, voir Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Āqā-yi Sayyid Ḥusayn Karbalā'ī », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī (6)*, Kerman, 1352š./1973-1974, p. 48-99, aux p. 90-99 ; Idem, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az rufaqā'-yi Nā'īnī », p. 5-14.

la doctrine du *rukn-i rābiʿ*, et dans une hiérarchie complexe, quoique complète, ordonnant les différentes catégories de musulmans. Cette organisation de la communauté prend dès lors une place centrale dans la vie religieuse des shaykhis kirmānī[90].

L'élaboration de la doctrine du quatrième pilier, explicitée progressivement depuis presque deux siècles par les maîtres shaykhis kirmānī, forme certainement l'apport le plus conséquent de la shaykhiyya à l'histoire intellectuelle du chiisme à l'époque moderne et contemporaine. En effet, en plus de l'importance et de l'intérêt que présente la doctrine du *rukn-i rābiʿ*, elle fut progressivement dévoilée, et cela jusqu'à nos jours puisque chaque maître a complété l'exposé de son prédecesseur en y apportant systématiquement de nouveaux éléments. Les travaux de ʿAbd al-Riḍā H̱ān Ibrāhīmī sont à cet égard significatifs[91]. Son fils et représentant actuel de l'ordre en Iran, Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī, a récemment dévoilé l'identité des *bāb* de chaque imâm historique dans son *Abwāb al-īmān*[92].

Le *rukn-i rābiʿ* (quatrième pilier) dans le shaykhisme bāqirī

Les différences doctrinales entre shaykhis bāqirī et kirmānī sont d'une nature plus complexe que celles pouvant être relevées entre shaykhis kirmānī et tabrīzī. Elles portent essentiellement sur l'interprétation de la doctrine du *rukn-i rābiʿ*, et plus particulièrement sur le concept de *nāṭiq-i wāḥid*, tels qu'ils ont été développés par Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, puis par Muḥammad H̱ān Kirmānī. Le conflit entre Muḥammad Bāqir Hamadānī et Muḥammad H̱ān Kirmānī a été d'une intensité telle que le premier est allé jusqu'à insulter ouvertement le second[93]. Ces invectives seraient survenues à la suite de l'échec d'une tentative de rapprochement initiée tardivement par le maître bāqirī. Ce dernier avait délégué deux de ses fidèles à Kerman, Sayyid Ibrāhīmī et Mīrzā Ḥasan Kabāydānī, afin de proposer à Muḥammad H̱ān Kirmānī d'assurer la

90. Malgré les oppositions entre les différentes communautés chiites ismaéliennes, nous retrouvons chez eux ce mode de solidarité et d'organisation. Voir A.A. Engineer, *The Bohras*, New Delhi, 1980 ; A. Nanji, « Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa – A Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 6, 1974, p. 123-139 .

91. ʿAbd al-Riḍā H̱ān Ibrāhīmī, *Dūstī-yī dūstān*.

92. Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī, *Abwāb al-īmān*, Qom, 1379š./2000-2001.

93. Voir Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Īḍāḥ », dans *Rasāʾil (3)*, [s.l.], 1411/1990-1991, p. 1-80.

diffusion de son enseignement à Hamadan[94]. Mais Muḥammad Ḫān Kirmānī a refusé tout compromis ou réconciliation avec Muḥammad Bāqir Hamadānī. Les shaykhis bāqirī ont alors présenté Muḥammad Ḫān Kirmānī comme un homme fourbe et malhonnête[95], et Muḥammad Bāqir Hamadānī réitéra à plusieurs occasions son opposition à ce que Muḥammad Ḫān Kirmānī dirige l'École shaykhie[96]. Un des plus importants disciples de Muḥammad Bāqir Hamadānī, Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, l'a même qualifié de fou (*dīvāna*)[97], après avoir appelé à l'entente quelques années auparavant[98]. Nous n'avons pas trouvé de références à l'historicité de la division du shaykhisme dans l'œuvre de Muḥammad Ḫān Kirmānī, même s'il est revenu sur les points de divergences doctrinales. Les quelques lignes relatives à ce sujet en concluant un traité en réponse à un habitant de Hamadan ne nous renseignent pas davantage sur les origines de la division entre shaykhis kirmānī et bāqirī[99]. Nous constatons également que Muḥammad Bāqir Hamadānī a régulièrement indiqué avoir un grand respect pour le père de Muḥammad Ḫān Kirmānī. Il a réfuté en différentes occasions les accusations de ceux de ses opposants qui soupçonnaient Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī de revendiquer le statut de *naqīb* ou de *naǧīb*[100]. Il encourageait de plus ses disciples à lire Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, dont son *Iršād al-ʿawāmm* en particulier. En raison de l'absence de chapitre spécifiquement consacré au concept du *nāṭiq-i wāḥid* dans cet ouvrage, les shaykhis bāqirī y voient la confirmation de leur approche du *rukn-i rābiʿ*[101]. En revanche, dans l'introduction à son catalogue des œuvres shaykhies, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī est revenu sur cette division entre shaykhis. Ces événements lui ont semblé naturels et propres à tout groupe

94. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 53.
95. *Ibid*, p. 53-56.
96. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā ʿAbbās Qulī Dastǧirdī », dans *Rasā'il (6)*, [s.l.], [s.d.], p. 213-251, à la p. 224.
97. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, « Bayyina », dans *Maǧmūʿa sa risāla az rasā'il dar radd-i waḥdat-i nāṭiq*, Machhad, 1342š./1963-1964, p. 26.
98. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, « Čahār faṣl », dans *Maǧmūʿa sa risāla*, p. 188-258, à la p. 200.
99. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az rufaqā'-yi Nā'īnī », p. 52-54 ; Idem, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az dūstān-i Hamadān », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, p. 56-120, aux p. 119-120.
100. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Izālat al-awhām*, [s.l.], [s.d.], p. 19-21.
101. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », dans *Rasā'il (4)*, [s.l.], [s.d.], p. 1-98, à la p. 58. Voir aussi les remarques en ce sens de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, « Bayyina », p. 61. On trouve pourtant un court passage qui évoque explicitement le sens du *nāṭiq-i wāḥid* dans l'histoire de la révélation et dans toute relation initiatique aux pages 383-384 du dernier volume de l'*Iršād al-ʿawāmm*.

religieux qui connaît des tensions, accusant Muḥammad Bāqir Hamadānī et ses proches d'avoir été essentiellement animés par la recherche du pouvoir et de s'être révélés plus néfastes pour l'islam que Yazīd (m. 64/683), du fait qu'ils se présentaient comme des amis de l'Imām du Temps[102].

Le *rukn-i rābiʿ* et l'œcuménisme doctrinal chez Muḥammad Bāqir Hamadānī

Comme Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, Muḥammad Bāqir Hamadānī a souvent eu recours aux *aḫbār* afin de démontrer que le quatrième pilier est un principe de la religion, mais il l'a néanmoins réinterprété[103]. Ainsi, le quatrième pilier ne semble plus désigner une minorité des chiites, mais l'ensemble de la communauté imâmite, au nom de l'affection que celle-ci éprouve pour la famille de Muḥammad (*Āl-i Muḥammad*)[104]. C'est à cette aune que le maître bāqirī a assimilé la 73e secte sauvée à l'ensemble des musulmans qui se déclarent chiites duodécimains[105]. Il semble que les *nuqabā* et les *nuǧabā* ne forment donc plus à eux seuls l'élite du quatrième pilier, restreinte à un petit groupe[106], car les oulémas, au sens large, sont assimilés aux *nuǧabā* et font également partie de cette élite chiite[107]. Bien que les shaykhis kirmānī aient assumé l'héritage *aḫbārī* en matière de jurisprudence et rejeté la légitimité des *muǧtahid*, Muḥammad Bāqir Hamadānī en a intégré la majorité au groupe des oulémas qu'il assimile indirectement aux *nuǧabā*[108]. Remarquons en outre que sa position vis-à-vis de l'*iǧtihād* demeure floue et indécise. Parfois, il a réfuté

102. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 101, 123.
103. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i Iṣfahān », dans *Rasā'il (4)*, p. 304-357, aux p. 330-331.
104. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Iǧtināb*, [s.l.], [s.d.], p. 4-5.
105. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 3-4, 33-34 ; Pour un propos plus conciliant sur le soufisme de sa part, voir « Ǧavāb-i su'ālāt-i Darvīš Ṣūfī », dans *Rasā'il (7)*, [s.l.], [s.d.], p. 152-155.
106. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », dans *Rasā'il (4)*, p. 101-303, à la p. 157 ; Idem, *Naʿl-i ḥāḍira*, [s.l.], [s.d.], p. 77-78 ; Idem, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm-i Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », dans *Rasā'il (5)*, [s.l.], [s.d.], p. 2-40, aux p. 12-13, 17. Voir aussi Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, « Bayyina », p. 58-62.
107. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm-i Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », p. 17.
108. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 170 ; Idem, *Naʿl-i ḥāḍara*, p. 45 ; Idem, « Ǧavāb-i Iṣfahān », p. 349.

puis légitimé l'*iǧtihād* dans un même traité[109]. Si tous les *muǧtahid* ne sont pas eux-mêmes des *nuǧabā*, il assure cependant qu'ils adoptent leurs *ḥukm*, affirmant par là même leur obéissance[110].

Ainsi, Muḥammad Bāqir Hamadānī a adopté un discours beaucoup plus conciliant avec les juristes *uṣūlī*. Il les a intégrés au quatrième pilier, assurant à plusieurs reprises que les différences entre shaykhis (bāqirī) et *uṣūlī* demeurent minimes[111]. Comme les shaykhis tabrīzī, il a aussi parfois résumé l'appartenance à l'École shaykhie comme étant l'expression d'une simple « opinion positive » (*ḥusn-i ẓann*) à l'égard de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et son exposé théosophique[112].

Compte tenu de l'ensemble de ces raisons, Muḥammad Bāqir Hamadānī a exigé de ses disciples qu'ils désignent les chiites non-shaykhis sous le terme technique de *mutašarra'*, littéralement « celui qui mène une vie pieuse » ou « celui qui est versé dans la loi religieuse »[113]. Ce choix constitue un autre élément révélant l'effort œcuméniste entrepris par les shaykhis bāqirī. Le vocable *mutašarra'* était souvent utilisé à l'époque qajare par des *uṣūlī* afin de se distinguer des shaykhis ou des soufis. Ils sous-entendaient ainsi que ces minorités intra-chiites ne respectaient pas la charia. Comme nous l'avons vu, les shaykhis désignaient alors le plus souvent leurs adversaires de *bālāsarī* (au dessus de la tête). Muḥammad Bāqir Hamadānī a également justifié la subdivision des chiites entre shaykhis et *uṣūlī*, récusant même l'existence d'une opposition entre ces deux approches et évoquant deux familles coexistant au sein d'un même clan[114]. La foi dans le quatrième pilier implique d'avoir confiance dans l'ensemble des religieux et des savants de la communauté chiite[115]. Dans ce sens, Sayyid Hāšim Lāhīǧānī est allé jusqu'à qualifier l'herméneutique du *rukn-i rābi'* de Muḥammad Ḫān Kirmānī d'« extrémiste » (*ġulūw*), la jugeant exclusiviste[116].

109. Son traité « Ǧavāb-i Iṣfahān » est un bon exemple de son attitude ambivalente vis-à-vis de l'*iǧtihād*. Pour une critique prudente de l'évolution du chiisme rationnel *uṣūlī*, voir son « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā 'Abbās Qulī Dastǧirdī », aux p. 215-228, 233.
110. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i amal Nā'īnī », dans *Rasā'il (5)*, p. 238-267, aux p. 262-263.
111. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 158-160, 289 ; Idem, « Risāla-yi mubāraka-yi ǧavāb-i šubuhāt va radd-i iftirā' », dans *Rasā'il (4)*, [s.l.], [s.d.], p. 358-390, aux p. 376-377.
112. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Iǧtināb*, p. 4.
113. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 294.
114. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Iǧtināb*, p. 9-10.
115. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i Iṣfahān », p. 329.
116. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, « Bayyina », p. 53, 57.

Muḥammad Bāqir Hamadānī a cependant exclu deux catégories de chiites de la communauté imâmite et, par conséquent, du quatrième pilier. Il s'agit des soufis, puis des chiites *uṣūlī* ou shaykhis excommuniant arbitrairement d'autres chiites[117]. Il a notamment accusé les soufis de refuser la charia, désignant en particulier la confrérie ẖāksāriyya[118]. Il a également assimilé certaines figures soufies telles Ḥallāǧ (m. 309/922) et Bāyazīd Bastāmī (m. ca. 260/874-875) à Pharaon, l'une des figures les plus honnie dans le Coran[119]. Parmi les clercs, le maître bāqirī a condamné ceux qui ont excommunié Šayẖ Aḥmad al-Aḥsā'ī et les shaykhis. Selon lui, on n'en compte pas plus d'une quinzaine[120].

Les nouvelles formulations de la doctrine du *nāṭiq-i wāḥid* (parlant unique)

Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī ne s'est pas intéressé au concept de *nāṭiq-i wāḥid*, qui a essentiellement été explicité par Muḥammad H̱ān Kirmānī. Or, Muḥammad Bāqir Hamadānī puis ses disciples en proposeront une interprétation différente. Le *nāṭiq-i wāḥid*, ou *bāb*, désigne chez Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī le plus parfait des chiites, se trouvant en contact direct avec l'Imām du Temps. Étant la plus haute autorité spirituelle au sein de la hiérarchie occulte du *rukn-i rābi'*, il est unique. Pour les shaykhis kirmānī cette situation a toujours prévalu au cours des cycles de la prophétie puis de l'imâmat. Lorsqu'un ou plusieurs « amis [aimés de Dieu] » (*walī*) co-existaient à la même période, seul l'un d'entre eux pouvait s'adresser à son peuple et à ses disciples en tant que prophète, tandis que les autres restaient muets (*ṣāmit*). Ainsi, par exemple, jusqu'à la mort de Muḥammad, les shaykhis considèrent que l'Imām 'Alī, mais aussi Fāṭima et les Imāms Ḥasan (m. 50/669) et Ḥusayn, possédaient le statut de *ṣāmit*. Ensuite, 'Alī a acquis le statut de parlant (*nāṭiq*), étant le seul imâm ou homme constituant une preuve (*ḥuǧǧat*) de Dieu à avoir le droit de s'exprimer en tant que tel, et ce jusqu'à sa mort. Puis ce fut ensuite le rôle de l'Imām Ḥasan[121]. Parallèlement, chaque imâm était entouré d'un *nāṭiq-i wāḥid* ou

117. Sur le rejet du soufisme chez Muḥammad Bāqir Hamadānī, voir « Pāsuẖ ba īrādāt-i Muḥammad 'Alī Rafsanǧānī », dans *Rasā'il (5)*, p. 132-206, à la p. 139.
118. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Pāsuẖ ba su'āl az kayfiyyat-i radd-i šams », dans *Rasā'il (7)*, p. 194-200, à la p. 195 ; Idem, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 142-143.
119. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 37-39.
120. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 283.
121. Concernant la doctrine du *nāṭiq* et *ṣāmit*, voir Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, vol. IV, p. 383-384 ; Muḥammad H̱ān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az rufaqā'-yi Nā'īnī », p. 33-52 ; Idem, *Burhān-i qāṭi'*, Kerman, 1351š./1972-1973, p. 76 et suivantes ; Zayn

d'une Porte (*bāb*) parmi ses initiés. Salmān Fārisī (m. 36/657), par exemple, était la porte de ʿAlī[122]. Durant l'Occultation, le *nāṭiq-i wāḥid* est remplacé à sa mort par l'un des *nuqabā-yi kullī*.

Muḥammad Bāqir Hamadānī a consacré de nombreux traités à réfuter l'approche des shaykhis kirmānī concernant la doctrine du *nāṭiq-i wāḥid*. Il les a le plus souvent désignés par le qualificatif de *nāṭiqī* ou *nawāṭiq*[123]. Nous avons pu rassembler une dizaine d'ouvrages et traités shaykhis bāqirī sur le sujet, la majorité d'entre eux étant écrits par Muḥammad Bāqir Hamadānī. Il est cependant difficile de produire ici une synthèse de cette doctrine, les informations sur le *nāṭiq-i wāḥid* étant apparemment contradictoires et recoupent, il me semble sous le même terme, deux concepts différents. Muḥammad Bāqir Hamadānī évoque sous ce vocable, d'une part, le statut du *nāṭiq-i wāḥid* en tant que *bāb* du douzième imâm et, d'autre part, celui d'ouléma légitime car fidèle à l'enseignement des imâms et donc dans le droit de s'adresser aux chiites[124]. Il semble donc qu'une confusion s'opère entre deux catégories différentes appartenant à la hiérarchie spirituelle du *rukn-i rābiʿ*, le *nāṭiq-i wāḥid* unique et occulte, et l'ouléma savant et non-occulte. Ce dernier est cependant considéré par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et les shaykhis kirmānī comme semblable aux autres oulémas fidèles à l'enseignement des imâms ; il constitue de plus une preuve apparente (*ḥuǧǧat-i ẓāhir*). Ainsi Muḥammad Bāqir Hamadānī suggère parfois que le *nāṭiq-i wāḥid* ne peut pas être caché comme le sont les *nuqabā* et les *nuǧabā*. Il argumente en expliquant que les chiites ne peuvent être privés de la plus haute autorité, la seule à être intégralement guidée par les imâms :

> Et s'il [le *nāṭiq-i wāḥid*] est parmi les chiites duodécimains, est-ce qu'il faut que sa science demeure en lui et qu'il ne la transmette pas et qu'il n'écrive pas de livres ? [...] Il faut que ses livres soient publiés au sein des chiites[125].

al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i Muḥammad Ṣādiq Ḫān Nāʾīnī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (8)*, Kerman, 1352š./1973-1974, p. 128-164 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Tanẓīḥ al-awliyāʾ*, Kerman, 1367/1947-1948 ; ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 102-103.

122. Dans un ouvrage récent, le représentant de l'ordre actuel des shaykhis kirmānī, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Ibrāhīmī, a présenté les noms des *bāb* des quatrième, cinquième et sixième imâms. Il s'agit, respectivement, de Abū Ḫālid al-Kābulī, Ǧābir al-Ǧuʿfī et Mufaḍḍal al-Ǧuʿfī (voir *Abwāb al-īmān*). Voir également M.A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences », p. 6-7.

123. M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. VI, p. 210.

124. On trouve également les mêmes éléments dans l'œuvre de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī (voir notamment « Bayyina », p. 32 et 82).

125. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 266.

Par conséquent, Muḥammad Bāqir Hamadānī s'interroge également sur l'unicité de ce *nāṭiq-i wāḥid* au cours d'une seule et même période[126]. La pluralité des religieux lui semble alors nécessaire pour répondre à l'ensemble des croyants[127]. Cette interprétation peut parfois donner l'impression qu'il cherchait un rapprochement avec l'osulisme – qui légitime la diversité d'opinions des *muǧtahid* sur une même question de droit – ayant soutenu qu'il est naturel que les juristes émettent des jugements différents[128]. Ainsi, selon Hamadānī, les imâms ayant eux-mêmes assumé des divergences d'approches concernant le Prophète, l'existence de plusieurs *nāṭiq-i wāḥid* durant une même période, entendu ici comme des oulémas possédant une autorité, est légitimée[129]. De plus, la diversité des sciences et des savoirs suppose elle aussi l'existence de plusieurs *nāṭiq-i wāḥid*[130]. Nous avons vu que les shaykhis kirmānī ne niaient pas l'existence de plusieurs oulémas comme preuve apparente, mais aucun d'entre eux n'avaient alors le statut de *nāṭiq-i wāḥid*, uniquement attribué au *bāb* de l'Imām caché.

Néanmoins, Muḥammad Bāqir Hamadānī a aussi défendu la thèse du *nāṭiq-i wāḥid* unique[131]. La présence d'un seul intermédiaire entre le douzième imâm et les chiites se justifie alors par la volonté d'éviter toute division que des voix différentes et discordantes pourraient entraîner[132]. Ce concept s'inscrit également pour Muḥammad Bāqir Hamadānī comme un héritage de la tradition des prophètes et des imâms, héritage selon lequel, à chaque période, seul l'un d'entre eux était autorisé à parler[133].

Pour confronter les deux approches, celles de Muḥammad Bāqir Hamadānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī, un homme nommé Mīrzā Isḥāq Ḫān Dīvānbaygī leur posa une série de questions identiques à propos du *nāṭiq-i wāḥid* en 1295/1878-1879. Ce dernier était le fils de Mīrzā Muḥammad

126. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm-i Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », p. 4.

127. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Ḥasan 'Alī Ḫān Nā'īn », dans *Rasā'il (5)*, p. 41-131, à la p. 47 ; Idem, « Tawḍīḥ », dans *Rasā'il (3)*, p. 125-310.

128. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Iǧtināb*, p. 13.

129. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Ḥasan 'Alī Ḫān Nā'īn », p. 52-53.

130. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm-i Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », p. 17.

131. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm-i Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », p. 13-15 ; Idem, « Ǧavāb-i su'ālāt-i amal Nā'īnī », p. 239-267.

132. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Ḥasan 'Alī Ḫān Nā'īn », p. 54, 92, 120.

133. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Īḍāḥ », p. 7-10.

Qāsim Ḫān Dīvānbaygī, un habitant de Kerman, et il semblerait qu'il ait reconnu l'autorité de Muḥammad Bāqir Hamadānī sur le shaykhisme. Les deux maîtres shaykhis ont chacun répondu par un ouvrage possédant le même titre, *Isḥāqiyya*[134]. Après avoir demandé aux deux maîtres shaykhis de réagir à l'œuvre de Mullā Ṣadrā Šīrāzī, à la doctrine de l'unicité de l'existence (*waḥdat al-wuǧūd*) et à plusieurs aspects du dogme dont le *rukn-i rābiʿ*, Isḥāq Ḫān Dīvānbaygī leur demanda de développer leur pensée sur le *nāṭiq-i wāḥid*. L'exposé de Muḥammad Ḫān Kirmānī est particulièrement pédagogique et moins dense comparé à ses autres traités consacrés au *rukn-i rābiʿ*[135]. Y est cité un grand nombre de *ḥadīṯ* sur le *nāṭiq*, et Muḥammad Ḫān Kirmānī assure que la doctrine du *nāṭiq-i wāḥid* telle qu'elle est défendue par le courant shaykhi kirmānī ne présente aucune déficience doctrinale[136]. Dans les toutes dernières pages, Muḥammad Ḫān Kirmānī présente indirectement le crédo des shaykhis bāqirī, sans jamais les nommer cependant, comme proche de la foi et de la vérité mais invalide (*bāṭil*) en définitif[137]. Il y assure notamment que son développement est uniquement basé sur les *ḥadīṯ* et donc par nature irréfutable[138].

Les shaykhis et le politique

Les spécificités de Kerman et Tabriz

Le quiétisme des shaykhis kirmānī était certainement accru du fait de la situation géographique du centre de l'École, soit Kerman. Cette ville était beaucoup moins politisée que ne l'était le nord du pays et a été plus tardivement influencée par les idéologies modernes, comme le remarqua l'ambassadeur de Grande-Bretagne en Iran au cours du mouvement constitutionnel, Sir Cecil Spring Rice (m. 1918) :

> Un voyageur qui voyage du sud vers le nord du pays, remarque, au fur et à mesure qu'il avance, que la façon dont le peuple s'exprime devient de

134. Muḥammad Bāqir Hamadānī, *Isḥāqiyya dar ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Isḥāq Ḫān*, Machhad, 1356š./1977-1978 ; Muḥammad Ḫān, *Isḥāqiyya*.
135. Il assure d'ailleurs, dans plusieurs passages, qu'il a souhaité rendre son exposé le plus clair et le plus pédagogique possible. Voir Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Isḥāqiyya*, p. 197.
136. *Ibid*, p. 226.
137. *Ibid*, p. 237.
138. *Ibid*, p. 242.

plus en plus libre et que son hostilité à l'égard du Šāh et du gouvernement s'accentue[139].

Tabriz, au contraire, apparaît à la période qajare comme le principal centre politique, culturel et économique de l'Iran, aux côtés de Téhéran, ce qui a peut-être eu une influence sur les maîtres shaykhis tabrīzī. La victoire des Qajars sur les Zands et le transfert de la capitale de Chiraz vers Téhéran ont souvent été interprétés comme les conséquences du plus grand dynamisme du nord de l'Iran sur le sud[140]. Les régions méridionales avaient été particulièrement dévastées par les guerres civiles[141]. Lors de la première moitié du XIIIe/XIXe siècle, et jusque dans les années 1850, Tabriz a même été la ville la plus peuplée d'Iran[142]. Ce n'est qu'au cours du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh que la capitale, Téhéran, a compté une population plus importante que celle de Tabriz et est devenue la capitale culturelle du pays[143]. Dès les premières années de son règne, Fatḥ ʿAlī Šāh renforca l'importance politique et administrative de Tabriz en désignant son fils, ʿAbbās Mīrzā (m. 1249/1833), gouverneur

139. Spring Rice à E. Grey, 23 mai 1907, F.O. 416/32, dans Ḥasan Muʿāṣir (éd.), *Tārīḫ-i istiqrār-i mašrūṭiyyat dar Īrān*, Téhéran, vol. I, 1352š./1973-1974, p. 340.

140. Sur le déclin du sud et le regain de prospérité dans le nord à la fin du XIIe/XVIIIe siècle et au cours du XIIIe/XIXe siècle, voir les remarques de Ch.E. Davies, « Qajar Rule in Fars Prior to 1849 », *Iran*, vol. 25, 1987, p. 125-153, aux p. 130, 137.

141. Sur les guerres civiles dans le sud de l'Iran à la période zand et l'établissement de la dynastie qajare qui s'est accompagné d'une valorisation des régions du nord du pays, voir J.R. Perry, « Zand Dynasty », dans *Cambridge History of Iran, volume 7 ; From Nadir Shah to the Islamic Republic*, P. Avery et G.R.G. Hambly (éd.), Cambridge, 1991, p. 63-103 ; Idem, *Karim Khan Zand. A History of Iran, 1747-1779*, Chicago, 1979 ; G.R.G. Hambly, « Agha Muhammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty », dans *Cambridge History of Iran, volume 7*, p. 104-143.

142. Dans son article sur le système agricole à la période qajare, A.K.S. Lambton a estimé à environ 130 000 le nombre d'habitants à Tabriz en 1266/1850 pour seulement 70 000 à Téhéran, qui venait d'être gravement touché par le choléra (voir A.K.S. Lambton, « Land Tenure and Land Revenue Administration in Nineteenth Century Persia », dans A.K.S. Lambton, *Qajar Persia*, Londres, 1987, p. 45-46) ; Ch. Werner, lui, présente deux sources différentes dont les estimations oscillent entre 100 000 et 200 000 habitants (*An Iranian Town in Transition*, p. 89).

143. Selon l'estimation de A.K.S. Lambton, la population de Téhéran s'établirait en 1317/1900 à environ 250 000 personnes (A.K.S. Lambton, « Land Tenure and Land Revenue », p. 45). D'autres sources considèrent qu'en 1312/1895 la population de Tabriz comprenait entre 150 000 et 200 000 habitants (voir V. Minorsky et C.E. Bosworth, « Tabriz », *EI²*, vol. X, p. 49). Sur le rôle culturel accru de Téhéran à partir du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh, voir M. Ettehâdieh, « The emergence of Tehran as the cultural centre of Iran », dans *Téhéran, capitale bicentenaire*, Ch. Adle et B. Hourcade (éd.), Téhéran/Paris, 1992, p. 127-140.

d'Azerbaïdjan en 1213/1799, puis son successeur (*valīʿahd*) en 1233/1818[144]. Dès lors, le successeur officiel du Šāh régnant résidera à Tabriz. L'Azerbaïdjan était par ailleurs plus prospère que le reste du pays et en contact étroit avec des centres intellectuels et marchands, tels qu'Istanbul et le Caucase. Au milieu du XIXe siècle, 50 % environ des produits importés en Iran étaient acheminés par la route commerciale reliant Trébizonde à Tabriz[145]. L'Azerbaïdjan, et Tabriz, sa capitale, constitue de plus le premier centre intellectuel et culturel de l'Iran à la période qajare, si l'on excepte Téhéran. Son importance politique et administrative, ainsi que sa proximité avec l'empire ottoman, dont il partageait une langue commune, a certainement fait de Tabriz la ville la plus ouverte à la réforme, sur les plans politique, religieux et éducatif[146]. Les *tanẓīmat* ottomans (mouvement de réformes et de modernisations) favorisèrent par ailleurs une évolution du discours politique en Azerbaïdjan iranien[147]. Ce rôle central de l'Azerbaïdjan et de Tabriz a été relevé par de nombreux observateurs étrangers au cours du mouvement constitutionnel, parmi lesquels Eugène Aubin (m. 1931), qui a proposé la métaphore suivante : « Tauris [Tabriz] fut le cerveau, Téhéran le bras »[148].

L'apolitisme des shaykhis kirmānī

Hostile au prosélytisme, le shaykhisme kirmānī implique une forme d'apolitisme. Le poids mineur accordé au clergé au cours de l'Occultation, l'illégitimité de l'*iǧtihād*, la dimension élitiste et minoritaire de l'École et la foi dans une élite occultée représentant le douzième imâm, sont autant de points de doctrine qui impliquent une approche plus intériorisée et individuelle du chiisme, et limitent le développement d'une idéologie politique et religieuse pouvant s'appliquer dans le cadre d'un projet collectif. Les maîtres shaykhis

144. A.K.S. Lambton, « The Qājār Dynasty », dans *Qajar Persia*, p. 13.
145. Ch. Issawi, « Tabriz-Trabzon Trade 1830-1900 : Rise and Decline of a Trade Route », *IJMES*, vol. 1, 1970, p. 18-27 ; Idem, « Iranian Trade, 1800-1914 », *IrSt*, vol. 16/3-4, 1983, p. 229-242, à la p. 236 ; Voir également les sources publiées par Ch. Issawi (éd.), *The Economy History of Iran*, p. 92-116.
146. M.M. Ringer, *Education, Religion and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, Costa Mesa, California, 2001, p. 173.
147. Voir A. Pistor-Hatam, « Iran and the reform movement in the Ottoman Empire : Persian travelers, exiles and newsmen under the impact of the Tanzimat », dans *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, B.G. Fragner et al. (éd.), Rome, 1995, p. 561-578.
148. E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui – Iran. Mesopotamie – avec une carte en couleur hors texte*, Paris, 1908, p. 196.

kirmānī ont régulièrement cité les *ḥadīṯ* invitant les croyants à s'abstenir de s'occuper des affaires politiques et à reconnaître l'autorité de leur souverain. Même le devoir d'« ordonner le bien et de prohiber le mal » (*al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar*), injonction coranique souvent mobilisée par les religieux pour s'autoriser à intervenir dans la sphère publique, est, pour les maîtres shaykhis kirmānī, fortement limité pendant l'Occultation. Il en est de même de l'application de certaines peines légales (*ḥudūd*) :

> Ce qui est le plus important aujourd'hui pour les oulémas est de rester à l'écart de ce monde et de pratiquer l'ascèse. Selon la doctrine de nos maîtres, les *muǧtahid* ne peuvent pas appliquer les *ḥudūd*, comme tuer, lapider ou flageller. Même ordonner le bien et prohiber le mal (*al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar*) sont interdits dans la plupart des cas et cela jusqu'à la parousie de l'Imām du Temps. Cela est notre religion et notre ligne de conduite. Nous savons que certains des *muǧtahid* qui appliquent les peines légales, comme tuer, lapider ou flageller commettent une erreur. [...]. À cette époque, le signe distinctif du savant pieux et ascète est la solitude et la retraite, le fait de transmettre la lumière des imâms par la science ou alors, éviter les gens[149].

Les maîtres shaykhis kirmānī réfutèrent la possibilité d'établir un État islamique au cours de l'Occultation. Le plus important traité shaykhi kirmānī relatif à cette question est tardif. Il s'agit du *Siyāsat-i mudun* [La politique], composé en 1971 par ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī dans un contexte de politisation croissante du clergé. Cet ouvrage fut rédigé en réponse à une lettre d'un clerc anonyme de Qom, partisan des nouvelles théories développées alors par l'ayatollah Khomeiny (m. 1989) sur le gouvernement du *wilāyat-i faqīh* (gouvernement du juriste-théologien)[150]. Il est aussi intéressant de noter que, dans le sommaire, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī le qualifie de simple « feuillets » (*awrāq*) et non pas de « traité » (*risāla*). Ce religieux s'adressa à ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī pour lui demander son avis sur la relation entre islam et politique, après avoir indiqué qu'il souhaite participer aux mobilisations dans le monde musulman pour renverser les souverains illégitimes. Il désirait aussi savoir si la doctrine du *rukn-i rābiʿ* encourage ou non cette lecture de l'islam. Le *Siyāsat-i mudun* est une mise en garde à l'égard de la politisation du chiisme et de la volonté de certains clercs de contrôler l'ensemble

149. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 37-39.
150. Sur le gouvernement du *wilāyat-i faqīh,* voir V. Martin, *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*, 3e éd., Londres, 2007, p. 115-123.

des institutions politiques et publiques. Ainsi, en l'absence d'informations claires dans le Coran ou le *ḥadīṯ* en faveur de l'action politique, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī prôna l'abstention d'intervenir (*tawaqquf*) et demanda aussi aux croyants de s'en remettre exclusivement aux « décrets clairs » (*aḥkām-i maʿalūma*), par opposition aux « décrets obscurs » (*aḥkām-i maǧhūla*) que peuvent émettre des *muǧtahid*[151]. Il fit de l'apolitisme un principe fondamental de l'enseignement du Prophète et des imâms, notamment Ḥasan et Ḥusayn. Selon le maître shaykhi, ces derniers imâms ont, dès la mort de ʿAlī, imposé l'apolitisme comme partie intégrante de la foi chiite[152] ; il demanda ainsi au clerc anonyme de ne pas rechercher le pouvoir s'il espère devenir un religieux accompli :

> Laisse les choses de ce monde (*umūr-i dunyā*) à ceux qui recherchent ce monde (*dunyā dārān*) afin de devenir un religieux au sens vrai du terme (*tā rūḥānī ba tamām-i maʿanī šavīd*). Ne porte pas les vêtements d'un religieux car tes péchés seraient supérieurs aux ignorants de ce monde. Il existe ce *ḥadīṯ* à ce sujet : « Le péché d'un ouléma est équivalent à 70 péchés d'un ignorant ». Ne recherche pas la science pour la vendre, pour diriger la prière ou pour intervenir sur le *minbar*. Ne te querelle avec personne à ce propos et garde toujours l'enseignement du Prophète et des imâms à l'esprit : « Celui qui acquiert la science dans l'objectif de se quereller avec des hommes stupides par l'intermédiaire de cette science, pour en tirer prestige ou pour attirer à soi le peuple et se présenter comme leur chef (*ra'īs*) finira en enfer. Le pouvoir n'est pas convenable, hormis pour les gens qui sont fait pour cela. Toute personne qui souhaite voir le peuple se tourner vers lui dans l'objectif de lui démontrer sa supériorité, Dieu le châtiera lors de la résurrection »[153].

Dans ce traité, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī insistait sur le fait que l'islam est essentiellement une religion de prière (*ʿibādat*), par opposition à une religion « politique, légale et sociale » (*siyāsī, ḥuqūqī va iǧtimāʿī*), comme l'affirmait, son interlocuteur[154]. Concernant l'application des peines légales, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī indiqua que ʿAlī Sāmarrāʾī (m. 329/940-941) – le

151. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 51-54, 65, 155.
152. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 76-77. Il s'agit d'un point important. Nous savons que c'est aussi par une réinterprétation du martyr de l'Imām Ḥusayn à Karbala que l'idéologisation et la politisation des masses ont largement été justifiées et encouragées par différents mouvements chiites contemporains, en Iran et ailleurs. Voir les commentaires de M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 165-169.
153. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 123-124.
154. *Ibid*, p. 3.

quatrième et dernier représentant de l'Imām caché au cours de la petite occultation (*ġaybat-i ṣuġrā*) (260-329/874 à 940-941) – ne fut lui-même jamais autorisé à déclarer le jihad, à appliquer les peines légales (*ḥadd-i šarʿī*), à couper les mains (*dastī naburīdand*), à fouetter (*tāziyāna nazadand*) ou à tuer[155].

À la différence de ce positionnement du maître kirmānī, le maître tabrīzī Ḥasan Iḥqāqī consacrait, à la même période, un court chapitre sur le *al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar* dans son traité *Nāma-yi Ādamiyyat*, sans faire allusion à une possible limitation de l'application de cette injonction coranique et des peines légales au cours de l'Occultation[156].

Le mouvement constitutionnel vu par Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī

L'organisation hiérarchique et sociale de la communauté shaykhie kirmānī imposait et renforçait dans la pratique la foi dans l'apolitisme. Ainsi, les proches disciples du maître comme les simples membres de l'École demeurèrent quiétistes et aucun théoricien politique shaykhi kirmānī n'a émergé au cours des XIXe et XXe siècles en Iran. Il semble également que les principaux oulémas shaykhis kirmānī n'aient pas rédigé d'ouvrages concernant le politique. Le maître multipliait en privé les déclarations de défiance et de méfiance à l'égard du fait politique. Quelques écrits en témoignent. Voici ce qu'a composé le maître kirmānī, contemporain des événements du mouvement constitutionnel, Ḥāǧǧ Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī [Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī] (m. 1360/1942), quelques années avant sa mort :

> Remédier à la situation [s'investir politiquement] ne peut être l'action des hommes. Il faut attendre qu'ils prennent conscience eux-mêmes de leur égoïsme effréné et de leur adoration de ce monde, jusqu'à ce qu'ils en désespèrent[157].

Le seul traité de Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī en réaction au mouvement constitutionnel fut son *Maqāla dar ǧavāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn*, soit un court opuscule d'une dizaine de pages rédigé en réaction à un article appelant à la fin de l'enseignement de l'arabe en Iran et publié dans le journal réformiste *Ḥabl al-matīn*[158]. Il s'agit essentiellement d'une défense de l'enseignement de l'arabe en Iran dans une période marquée par l'émergence de nombreux

155. *Ibid*, p. 55.
156. Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī, *Nāma-yi Ādamiyyat*, Tabriz, 1390/1970-1971, p. 62-66.
157. Cité et traduit du *Fihrist-i kutub* d'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī par H. Corbin dans *En islam iranien*, vol. IV, p. 247.
158. Sur *Ḥabl al-matīn,* voir N. Parvin, « Ḥabl al-matin », *EIr*, vol. XI, p. 431-434.

intellectuels sécularistes et nationalistes, voire, pour certains, racistes et xénophobes[159]. Si Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī n'évoqua pas directement le mouvement constitutionnel, il achève cependant l'introduction et la conclusion de son traité par deux charges contre ce qu'il nomme la révolution (*inqilāb*) et l'amour du commandement (*ḥubb-i riyāsat*), ce qui révèle plus généralement sa méfiance à l'égard de tout mouvement et idéologie politique :

> Ceci [le mouvement constitutionnel] est devenu plus problématique que n'importe quelle maladie contagieuse. Nous avons vu à nouveau que les faibles se sentent malades en voyant des gens contaminés. Ils réagissent comme s'ils étaient malades et ils vomissent. Il est nécessaire de rappeler que seul Dieu guérit[160].
> Mais ce que vous avez déclaré [ici l'auteur de l'article paru dans *Ḥabl al-maṭīn* ou peut-être plus généralement les idéologues du mouvement constitutionnel] provient de l'amour du commandement (*ḥubb-i riyāsat*), de la protection d'intérêts et de richesses. Il est clair qu'il existe beaucoup de sortes d'hommes et que Dieu est informé des intentions et des actions de chacun. Il [Dieu] a déclaré : « Celui qui a l'amour du commandement dans son cœur périra dans le feu »[161].

Cette dernière remarque indique que, plus qu'une prise de position contre un mouvement politique et idéologique spécifique, en l'occurrence le mouvement constitutionnel, il s'agit là davantage d'une nouvelle proclamation de foi dans le quiétisme politique et la nécessaire obéissance au souverain. Malgré la taille réduite de ce traité et son importance relative dans l'exposé doctrinal des shaykhis kirmānī, il est riche d'enseignements. Le seul ouvrage ayant une certaine dimension politique que Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī ait rédigé au cours du mouvement constitutionnel est un plaidoyer en faveur de l'enseignement de la langue arabe en Iran, comme dans tout pays musulman non arabe, dans un contexte marqué par l'émergence des nationalismes et la critique

159. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Maqāla dar ǧavāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (10)*, Kerman, 1352š./1973-1974, p. 434-443.
160. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Maqāla dar ǧavāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », p. 435. Nous ne savons pas clairement s'il s'agit d'un verset coranique ou d'un *ḥadīṯ*. Cette citation est en tout cas en langue persane. Elle ressemble particulièrement à ce passage du Coran : « Pour celui qui est révolté, pour celui qui aura préféré la vie de ce monde, la fournaise sera un refuge » (Coran, LXXIX : 37-39).
161. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Maqāla dar ǧavāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », p. 442-443.

de l'importance de l'enseignement religieux[162]. Son frère, Muḥammad Ḫān Kirmānī, avait déjà désapprouvé en quelques lignes l'idée du morcellement du pouvoir, car cela pouvait entraîner la politisation de la population :

> Dans le passé, nous n'avons pas interdit le gouvernement de l'Imām. Mais, comme le gouverneur veut être caché, le gouvernement doit être unique. Pour cette même raison, le gouverneur est unique. Si le gouverneur d'une ville part et que dix présidents (*ra'is*) prennent sa place, la ville devient chaotique et ces derniers transformeront la monarchie en une république. [...]. Par le consensus (*iǧmā'*) de tous les musulmans, le fait d'avoir deux gouverneurs dans une même période n'est pas valide. Ceci cause des apostasies (*irtidād*) et rend le peuple mécréant[163].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī affirma, quant à lui, que si un mouvement politique juste était en cours d'élaboration, il devrait alors être établi par l'Imām du Temps lui-même[164]. La soumission au souverain ou au régime est alors considérée comme la meilleure voie, pour les shaykhis kirmānī, pour respecter l'enseignement des imâms et leur appel au quiétisme. Cela permet d'éviter toute idéologisation de la population, laquelle est considérée comme l'expression d'une conjecture (*ẓann*) éloignant immanquablement le peuple de la religion et le conduisant à sa perte. Toutefois, les shaykhis kirmānī ne furent pas « anticonstitutionnalistes », car leur quiétisme politique prima et ils ne se mobilisèrent pas pour défendre le régime qajar lorsqu'il fut en danger. Ce n'est donc que pour débattre d'une question relative à la langue arabe que Zayn al-'Ābidīn Ḫān Kirmānī sortit de sa réserve et de son strict statut de religieux. Les shaykhis kirmānī restèrent cependant associés, pour une partie de la population iranienne, à une force sociale promonarchiste. La raison principale en est certainement que les successeurs de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī n'ont pas consacré de traités remettant en cause l'autorité des Qajars ni celle des Pahlavis, ce qui nous semble davantage un signe de quiétisme qu'un soutien franc à ces régimes successifs. Enfin, l'appartenance de la famille Ibrāhīmī à la tribu qajare renforce ce sentiment. Il semble que les oulémas bâqirī aient défendu la même approche du politique que celle des shaykhis kirmānī, mais cette question reste à étudier.

162. Concernant l'argumentation de Zayn al-'Ābidīn Ḫān Kirmānī pour défendre l'enseignement de l'arabe en Iran, voir D. Hermann, « La défense de l'enseignement de l'arabe ».
163. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i yikī az dūstān-i Hamadān »,p. 68, 71.
164. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 39.

Ces déclarations régulières de la part des maîtres shaykhis kirmānī résonnent avec l'enseignement apolitique des imâms contenu dans le *ḥadīṯ*. À cet égard, nous pouvons citer la réponse sans ambages du sixième imâm, Ǧaʿfar Ṣādiq (m. 148/765), au messager d'Abū Muslim (m. 137/755) venu lui demander son soutien dans sa révolte contre les Omeyyades (40-132/661-750), réponse qui fut citée par ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī dans son *Siyāsat-i mudun* : « Cet homme n'est pas des miens, ce temps n'est pas le mien. »[165]

Enfin, les maîtres shaykhis kirmānī ont toujours tenu à exercer une activité professionnelle parallèlement à l'exercice de leurs charges religieuses, ce qui a naturellement accru leur indépendance et leur statut apolitique. Ce choix, également partagé par certains oulémas *uṣūlī*, fut d'ailleurs critiqué par les maîtres de l'École shaykhie tabrīzī[166].

L'engagement politique des religieux shaykhis tabrīzī

La position des oulémas shaykhis tabrīzī fut en revanche très différente ; plusieurs figures politiques majeures ont émergé parmi eux, en particulier lors du mouvement constitutionnel : Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī ou Šayḫ Muḥammad Ḫiyābānī (m. 1338/1920), ce dernier qui, après avoir été un proconstitutionnaliste convaincu, plaida en faveur d'une autonomie de l'Azerbaïdjan iranien alors qualifié par des indépendantistes d'« Āzādīstān » (Pays de la liberté)[167]. D'autres siégèrent au parlement de Téhéran. Cela fut le cas de Ḥāǧǧ Mīrzā Faḍl ʿAlī (m. 1337/1918-1919), auteur de traités politiques

165. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 55-56. Nous avons utilisé ici la traduction de cette tradition proposée par M.A. Amir-Moezzi dans *Le guide divin*, p. 162. M.A. Amir-Moezzi a traduit de nombreuses autres *ḥadīṯ* des imâms concernant cette thématique parmi lesquels : « Personne d'entre nous, les gens de la maison du Prophète, ne s'est révolté et ne se révoltera contre une oppression ou pour défendre une cause juste, sans que la grande calamité ne lui arrache les racines, et cela jusqu'à ce que surgisse notre Résurrecteur. Toute révolte de l'un d'entre nous ne sera qu'une souffrance de plus pour nous [les imâms] et nos fidèles » (M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 163) ; « Toute bannière élevée avant le soulèvement du Résurrecteur appartient à un rebelle contre Dieu » (*Ibid*, p. 169) ; « Est perdu celui qui cherche à commander » (*Ibid*, p. 170) ; « Est perdu celui qui veut commander » (*Ibid*) ; « Méfiez-vous de ceux qui commandent et qui se prennent pour des meneurs ; par Dieu, l'homme derrière lequel s'élève le bruit des sandales [de ses partisans] ne fera que périr et faire périr » (*Ibid*, p. 170-171).

166. Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī, *Nāma-yi šīʿayān*, p. 78.

167. Sur Šayḫ Muḥammad Ḫiyābānī, voir A. Kasravī, *Qiyām-i Šayḫ Muḥammad Ḫiyābānī*, Téhéran, 1376š./1997-1998 ; H. Katouzian, « The Revolt of Shaykh Muḥammad Khiyābānī », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 155-172.

réformistes[168]. Sattār H̱ān (m. 1332/1914), un personnage clef du mouvement constitutionnel de Tabriz, était lui aussi shaykhi[169].

Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī reste certainement l'activiste shaykhi tabrīzī dont la pensée est la mieux connue. Nous pourrions le qualifier de réformiste proconstitutionnaliste. Dans les années qui précédèrent le mouvement constitutionnel, il participa aux réunions des sociétés secrètes de Tabriz inspirées par la *farāmūšḫāna*, société du même type fondée par Malkum H̱ān (m. 1326/1908)[170], et intervint régulièrement sur le *minbar* pour exprimer ses opinions politiques auprès des masses[171]. On retrouve des prises de position en faveur de l'œcuménisme religieux et du panislamisme dans l'ensemble de ses traités politiques. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī plaida aussi très tôt en faveur d'une réforme du système éducatif. Il appuya en particulier la formation des écoles *rušdiyya* influencées par le modèle européen et défendit l'enseignement des langues étrangères[172].

C'est après l'ouverture du parlement par Muẓaffar al-Dīn Šāh, le 14 ǧumādā al-ṯānī 1324/5 août 1906, que Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī débuta la rédaction de traités politiques. Le journal personnel qu'il tint au cours du mouvement constitutionnel, ainsi que de nombreuses lettres et télégraphes envoyés et reçus à cette période, ont été conservés[173]. Il est l'un des oulémas proconstitutionnalistes sur lesquels nous disposons du plus grand nombre de documents. Malgré son intérêt pour la politique, il refusa

168. Aucun de ses traités n'a été publié jusqu'à présent. Voir N.A. Fatḥī, *Zindigīnāma*, p. 152. Pour plus d'informations sur l'activité de Mīrzā Faḍl ʿAlī, voir MʿA. Tarbiyyat, *Dānišmandān-i Āḏarbāyǧān*, Tabriz, [s.d.], p. 298-299 ; M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. III, p. 110.

169. Sur Sattār H̱ān, voir I. Amīrḫizī, *Qiyām-i Āḏarbāyǧān va Sattār H̱ān*, Tabriz, 1329-30š./1950 ; A. Pistor-Hatam, « The Iranian Constitutional Revolution as *lieu(x) de mémoire* : Sattar Khan », dans *Iran's Constitutional Revolution*, p. 33-44.

170. N.A. Fatḥī, *Zindigīnāma*, p. 101.

171. Sur le rôle du prêche au cours du mouvement constitutionnel, voir les travaux de A. Fathi, « Preachers as Substitutes for Mass Media : The Case of Iran 1905-1909 », dans *Toward a Modern Iran. Studies in Thought Politics and Society*, E. Kedourie et S.G. Haim (éd.), Londres, 1980, p. 171 ; Idem, « The Culture and Social Structure of the Islamic Pulpit as a Medium of Communication in the Iranian Constitutional Revolution », *Islamic Culture*, vol. 61/4, 1987, p. 28-45.

172. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī adressa une lettre d'encouragement au directeur de l'une de ces écoles récemment fondées à Tabriz, au cours du mois de šaʿbān 1318/novembre-décembre 1900. Voir Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Muǧmal-i ḥawādiṯ », p. 172-173.

173. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Muǧmal-i ḥawādiṯ », p. 11-166. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī tînt ce journal tout au long du mouvement constitutionnel, mais il nous manque certains passages, entre le mois de ǧumādā al-awwal 1327/mai 1909 et la fin de ḏī l-qaʿda 1329/mi-novembre 1911.

de siéger comme député au parlement de Téhéran[174], et à Tabriz, il n'assuma pas de charges officielles à l'*anǧuman-i millī* (comité national), certainement le plus important parlement de province, notamment après la fermeture du parlement à Téhéran le 23 ǧumādā al-awwal 1326/23 juin 1908[175]. À partir du début de l'année 1325/1907, la dimension intellectuelle de son activité s'accrut. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī rédigea plus de vingt-cinq ouvrages ou traités, *Lālān* (Les muets) étant le plus important[176]. Il s'agit d'un manifeste proconstitutionnaliste adressé aux oulémas des *ʿAtabāt*, au mois de rabīʿ al-awwal 1326/avril 1908, qui les enjoint à soutenir plus activement le mouvement constitutionnel alors en péril. Après la fermeture du premier parlement, Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī assuma un rôle diplomatique plus important, servant d'intermédiaire entre, d'une part, les forces gouvernementales de Muḥammad ʿAlī Šāh (r. 1324-1327/1907-1909) qui assiégaient Tabriz aidés par certains clans Šāhsavan, et les rebelles proconstitutionnalistes d'autre part[177]. La population, qui le considérait comme un homme intègre, l'appela à l'aide pour régler différents conflits liés à l'augmentation du prix des denrées de base ou des affrontements réguliers entre quartiers. Sans être un membre du clergé *uṣūlī*, il devint, à Tabriz, une sorte de relais des grands *marǧaʿ-i taqlīd* proconstitutionnalistes des *ʿAtabāt*, tels que Āḫūnd Ḫurāsānī[178], ʿAbd Allāh Māzandarānī (m. 1330/1912), et Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Ṭihrānī b. Mīrzā Ḫalīl (m. 1326/1908). Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī envoyait régulièrement des lettres et des télégrammes à Najaf afin de tenir les oulémas informés des événements de Tabriz, les considérant comme les autorités les

174. Sans qu'il se fût porté candidat, un grand nombre votèrent pour lui afin qu'il les représente à Téhéran. Il justifia son refus dans une lettre à Mustašār al-Dawla, député de Téhéran, le 25 rabīʿ al-awwal 1325/7 juin 1907 (voir I. Afšār (éd.), *Nāma-hā-yi Tabrīz az Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī ba Mustašār al-Dawla. Dar rūzigar-i mašrūṭiyyat*, Téhéran, 1378š./1999-2000, p. 65). C'est donc un autre religieux shaykhi tabrīzī, Ḥāǧǧ Mīrzā Faḍl ʿAlī, qui remplaca Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī au parlement de Téhéran.

175. Sur l'importance et le fonctionnement des *anǧuman* de Tabriz, voir M. Rafīʿī, *Anǧuman. Argān-i anǧuman-i ayālatī-yi Āḏarbāyǧān*, Téhéran, 1362š./1983-1984 ; J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy & the Origins of Feminism*, New York, 1996, p. 78-81, 95-109.

176. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār*.

177. Sur le siège de Tabriz par une partie des clans Šāhsavan, voir R. Tapper, « Raiding, Reaction and Rivalry : The Shāhsevan Tribes in the Constitutional Period », *BSOAS*, vol. 49/3, 1986, p. 508-531.

178. Sur Āḫūnd Ḫurāsānī et sa proximité avec Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, voir D. Hermann, « Akhund Khurasani », p. 434, 438-439, 445.

plus légitimes au sein du chiisme[179]. Pour toutes ces raisons, il fût l'un des idéologues proconstitutionnaliste les plus actifs de Tabriz. Au matin du 10 muḥarram 1330/31 décembre 1911, il fut pendu par les forces russes entrées dans la ville quelques jours auparavant. L'engagement proconstitutionnaliste de Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī marque ainsi l'apogée de la politisation des shaykhis tabrīzī.

Si les maîtres shaykhis tabrīzī furent moins actifs après la fin du mouvement constitutionnel, ils continuèrerent à réaffirmer leur intérêt pour le politique et le panislamisme[180]. Ainsi Ḥasan Iḥqāqī, dans l'une des plus acerbes critiques de l'essayiste Aḥmad Kasravī (m. 1946), lui-même originaire de Tabriz, insiste longuement sur la nécessité d'une progagande religieuse (*tablīġ*) ambitieuse dans un contexte marqué par l'agression culturelle de l'« ennemi » (*dušman*), ici essentiellement l'Occident et la pensée sécularistе. Ce traité, *Nāma-yi šīʿayān*, fut publié peu de temps après l'assassinat d'Aḥmad Kasravī par des militants du groupe islamiste radical *Fidāyān-i islām* fondé par Sayyid Navvāb Safavī (m. 1955)[181]. Aḥmad Kasravī était considéré comme l'un des principaux défenseurs, en Iran, du processus de sécularisation. Au Koweït, au contraire, les shaykhis tabrīzī iḥqāqī sont considérés comme apolitiques et quiétistes, même s'ils ne synthétisèrent pas leur position dans un traité spécifique, à l'instar des shaykhis kirmānī dans leur *Siyāsat-i mudun*.

La critique du soufisme

Faisant l'impasse sur l'examen des sources shaykhies, et en particulier sur les traités consacrés au *rukn-i rābiʿ* ou les études consacrées à cette question, on a souvent pris pour du soufisme les concepts élaborés par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī[182]. M. Bayat a ainsi qualifié le shaykhisme de doctrine « semi-sou-

179. Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Tasāvī dar ḥayāt-i iǧtimāʿī », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār*, p. 396 ; Idem, « Bālūn-i millat-i Īrān ba kuǧā mīravad ? », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār*, p. 400-401.
180. Concernant le discours panislamiste des religieux shaykhis tabrīzī à la période contemporaine, voir, par exemple, (Āqā-yi) Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, *Burhān-i šīʿayān*, p. 3.
181. Sur les *Fidāyān-i islām*, voir Y. Richard, « L'organisation des Fedâ'iyân-e eslâm, mouvement intégriste musulman en Iran (1945-1956) », dans *Radicalismes islamiques*. I. *Iran, Liban, Turquie*. II. *Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*, O. Carré et P. Dumont (éd.), Paris, 1985, p. 23-82 ; S. Behdad, « Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran : Navvab Safavi and the Fada'ian-e Eslam », *MES*, vol. 33/1, 1997, p. 40-65.
182. M. Bayat, « Anti-Sufism in Qajar Iran », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, F. de Jong et B. Radtke (éd.), Leyde, 1999, p. 628 ; P.J. Luizard, « Les Confréries soufies en Irak arabe aux dix-neuvièmes et vingtièmes

fie » (*semi-Sufi Shaykhism*)[183] et présenté cette École comme une version plus élaborée et plus complexifiée du soufisme, assimilant la doctrine du *rukn-i rābiʿ* au concept soufi d'« homme parfait » (*insān-i kāmil*)[184], voire à la figure du *šayḫ* soufi, « car la doctrine du chiite parfait ne diffère pas de celle du maître-guide soufi »[185].

Il est cependant difficile de synthétiser la position des shaykhis kirmānī à l'égard du soufisme, car les maîtres de l'École n'ont pas réellement consacré de traités spécifiques à cette question. Les mentions au soufisme sont donc éparses. Il n'en demeure pas moins que la défiance à l'égard du soufisme, et notamment des confréries soufies chiites, est indéniable. Si l'on peut supposer que, pour les shaykhis, les confréries et les ordres attachés au respect de la charia possédaient un rang préférable aux antinomistes, le statut accordé aux soufis fut insignifiant, car ils furent accusés de modifier l'exposé des imâms sur la *wilāyat*. Et même si Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī étudia auprès du maître ḏahabī Quṭb al-Dīn Muḥammad Šīrāzī Ḏahabī dans sa jeunesse à al-Aḥsā', il a réfuté le soufisme. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī critiquèrent notamment l'idée d'une unification du croyant avec Dieu en tant que dernière étape de la *ṭarīqa* et rejetèrent le concept d'unicité de l'existence[186], élément d'autant plus important que cette doctrine fait pratiquement office de dogme dans le soufisme iranien, même si plusieurs interprétations en sont données[187].

Comme de nombreux oulémas chiites avant lui, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et ses successeurs accordèrent beaucoup de crédit aux nombreux *aḫbār* des imâms, mettant en garde leurs disciples à l'égard de cette tradition ésotérique. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī cite la tradition suivante :

> On demanda à l'Imām Ṣādiq : « Des gens sont venus et se font appelés "Soufis". Qu'est-ce que vous pensez d'eux ? ». L'Imām répondit : « Ces

siècles face au chiisme duodécimain et au wahhabisme », dans *Islamic Mysticism Contested*, p. 283-309, aux p. 288-289.

183. M. Bayat, « Anti-Sufism in Qajar Iran », p. 629.

184. D'autres termes techniques comme le « grand député » (*ḫalīfa-yi aʿẓam*), le « pôle des pôles » (*quṭb al-aqṭāb*), le « vrai homme » (*Ādam-i ḥaqīqī*) ou le « premier intellect » (*ʿaql-i avval*) peuvent également être synonymes de celui d'« homme parfait » (*insān-i kāmil*).

185. M. Bayat, « Anti-Sufism in Qajar Iran », p. 629.

186. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. I, p. 81-83, 91-93 ; T. Lawson, « Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī », p. 24-25.

187. Sur la critique du *waḥdat al-wuǧūd* par certains soufis indiens, voir A. Lipton, « Muḥibb Allāh Ilāhābādī's *Taswiya* Contextualized », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World*, p. 475-497. Sur les différentes interprétations du *waḥdat al-wuǧūd* par le maître niʿmatullāhī Maǧḏūb ʿAlī Šāh, voir R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 169-187.

derniers sont naturellement nos ennemis. Toute personne qui se dirige vers eux fait partie d'eux et elle sera détruite avec eux »[188].

Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī considéra la théosophie d'Ibn ʿArabī comme une voie déviante et qualifia ce dernier de « tueur de la religion » (*mumīt al-dīn*), en référence à l'épithète célèbre que lui accordèrent ses disciples, « celui qui revivifie la religion » (*muḥyī al-dīn*)[189]. Sayyid Kāẓim Raštī présenta même le rejet du soufisme comme inhérent au fait d'être shaykhi[190]. Les maîtres des trois branches shaykhies furent unanimes sans pour autant, à ma connaissance, rédiger de traités majeurs spécifiques sur cette question. Parmi les maîtres shaykhi kirmānī, c'est certainement Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī qui consacra le plus grand nombre de pages à la réfutation du soufisme, en particulier dans *Iršād al-ʿawāmm*, ouvrage qui constitute un véritable manifeste shaykhi en quatre volumes[191]. Il parla notamment de religion invalide[192]. Il consacra un traité à la pensée des niʿmatullāhī intitulé *Risāla-yi muḫtaṣara dar bayān-i ʿaqāyid va aʿmāl-i bāṭila–yi ṣūfiyya-yi niʿmatullāhiyya*. Muḥammad Ḫān Kirmānī critiqua la foi dans la transmigration des âmes (*tanāsuḫ*), défendue par de nombreux soufis, et le peu d'intérêt accordé à la charia par certains d'entre eux[193]. Il est tout à fait possible qu'il visait particulièrement

188. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Rasā'il al-ḥikma*, p. 189. Il existe également d'autres *ḥadīṯ* célèbres à ce sujet. On accorde notamment cette tradition au Prophète : « Des gens viendront et se feront appeler "soufis". Il est de votre devoir de maudire ces derniers » ; et celle-ci aux imâms : « Toute personne qui entend le nom d'un soufi et ne le dénonce pas avec la parole et son cœur n'est pas l'un de nos disciples. Et toute personne qui prend la parole à l'encontre des soufis et les dénonce, son comportement est équivalent au fait de combattre les infidèles en compagnie de Muḥammad, le Prophète de Dieu ». Cette dernière tradition est notamment mentionnée par N. Pourjavady, « Opposition to Sufism in Twelver Shiism », dans *Islamic Mysticism Contested*, p. 615. Les autres branches du chiisme, le zaydisme et l'ismaélisme en particulier, prêtent eux aussi une attention particulière à ces *ḥadīṯ* (voir W. Madelung, « Zaydī attitudes to Sufism », dans *Islamic Mysticism contested*, p. 124-144).

189. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Rasā'il al-ḥikma*, p. 187.

190. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutīḥayyirīn*, p. 15 ; Idem, « Risāla dar ğavāb-i sā'ilī », p. 209-219.

191. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, p. 316-324.

192. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, p. 235 *sq.*, 241, 294 *sq.*, 316-324 ; Idem, « Risāla dar ğavāb-i īradāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿiliyya », p. 127, 136 ; Idem, « Risāla dar rafʿ-i baʿḍ-i šabahāt-i mušbihīn », dans *Mağmaʿ al-rasā'il (15)*, p. 189-217, à la p. 214 ; Idem, *Sī faṣl*, p. 106-108.

193. Il s'en prit nommément à Ibn ʿArabī et Mullā ʿAbd al-Rizzāq. Muḥammad Ḫān Kirmānī considérait que ceux qui ont exposé la foi dans la transmigration des âmes ont été les mêmes qui ont ensuite refusé de respecter la charia. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*, Kerman, 1398/1978-1979, p. 105-110. Voir aussi son « Risāla dar ğavāb-i

la ẖāksāriyya. On trouve des passages à ce sujet dans les œuvres de Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī[194] et ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī[195], de même chez Muḥammad Bāqir Hamadānī[196]. Les successeurs des cofondateurs ont reproché aux *quṭb* des confréries chiites de s'approprier le statut du douzième imâm et de considérer la relation des disciples soufis (*mūrīd*) à leurs maîtres comme étant empreinte du culte de la personnalité[197]. Enfin, les maîtres shaykhis assurèrent aussi régulièrement leurs interlocuteurs ou contradicteurs que le shaykhisme ne constitue pas une nouvelle confrérie soufie[198].

Conclusion

Le shaykhisme émergea au début du XIXe siècle comme une École chiite minoritaire dans un contexte marqué par de profonds bouleversements religieux et politiques. La doctrine shaykhie fut souvent réduite à l'exposé de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī sur la résurrection corporelle et sur l'ascension physique du Prophète, ce qui lui valut d'être excommunié en 1239/1824 par Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī. Sous la direction de l'École par Sayyid Kāẓim Raštī à Karbala, le shaykhisme cristallisa l'opposition d'un grand nombre de clercs *uṣūlī*. Ces derniers voyaient dans le shaykhisme un nouveau défi à leur autorité en pleine reconstruction en ce début de XIXe siècle. Il permettait aussi de se souder autour d'un nouvel ennemi après l'effondrement de l'akhbarisme. La mort prématurée de Sayyid Kāẓim Raštī scinda la jeune communauté shaykhie en deux branches, celle de Kerman et celle de Tabriz. La branche kirmānī développa une doctrine très riche marquée principalement par une réflexion sur les *riǧāl al-ġayb* et l'exposé sur le quatrième pilier, qui fit l'objet de nombreux traités. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī furent également les auteurs d'importantes compilations de *ḥadīṯ* et rédigèrent de nombreuses exégèses de versets coraniques ou d'*aḫbār*. L'apolitisme, la réfutation du soufisme imâmite et la critique de l'École philosophique d'Ispahan sont des élements déterminants du shaykhisme kirmānī.

Mullā Muḥammad ʿAlī Salmasī », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il (27)*, Kerman, 1356š./1977-1978, p. 80-95 ; Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Kitāb-i mubārak-i misbāḥ al-sālikīn*, Kerman, [s.d.], p. 118.

194. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, *Durūs*, Kerman, [s.d.], p. 76-79.
195. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 109.
196. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 37-39.
197. Sur les revendications de certains maîtres soufis à considérer les soufis comme les représentants de l'Imām caché, voir R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 230.
198. Voir, par exemple, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 15.

Si ces principes sont partagés par la branche shaykhie bāqirī, nous avons cependant relevé que c'est essentiellement sur la question de l'interprétation du *rukn-i rābiʿ* et du *nāṭiq-i wāḥid* que Muḥammad Bāqir Hamadānī se différencia de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī.

Quant au shaykhisme tabrīzī, il incarne à plusieurs égards une voie médiane entre l'osulisme et le shaykhisme kirmānī, notamment en raison de son acceptation de l'*iǧtihād* et son intérêt pour le politique. La reconnaissance des *uṣūl-i fiqh* utilisés par les *uṣūlī* et la négation de la doctrine du *rukn-i rābiʿ* ont marqué ce processus. L'intérêt manifeste de Mūsā Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī et de son fils Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī pour la politique contribua au rapprochement avec l'osulisme. Il est alors légitime de s'interroger sur les raisons pour lesquelles les shaykhis tabrīzī sont, jusqu'à nos jours, demeurés une École indépendante des *uṣūlī*. Nous pouvons penser que c'est parce qu'ils se sont forgés une identité en tant que groupe fortement implanté à Tabriz notamment, et aujourd'hui au Koweït principalement. L'École shaykhie tabrīzī, dirigée successivement par différentes dynasties familiales, dont actuellement les Iḥqāqī, n'a donc pas été « absorbée » ou « intégrée » par et dans le clergé *uṣūlī*. Ce dernier continue à percevoir les shaykhis tabrīzī comme un défi, quoique mineur, à son autorité.

Deuxième partie

L'organisation des communautés shaykhies

Introduction

Nous analyserons l'implantation et l'organisation des communautés shaykhies en Iran, depuis la mort de Sayyid Kāẓim Raštī jusqu'à l'avènement du mouvement constitutionnel en 1324/1906. L'insuffisance des sources, comme pour les autres courants minoritaires, complique la recherche. Cette carence est manifeste lorsqu'il s'agit des shaykhis kirmānī. Il existe donc peu de traces les concernant dans les chroniques historiques. Les informations apportées par les Européens qui ont voyagé ou vécu en Iran à l'époque qajare sont aussi limitées, et les rapports des diplomates en poste en Iran ne font que de très brèves allusions au shaykhisme[1]. Par exemple, nous n'avons trouvé aucun document sur le rôle des communautés shaykhies dans le développement du commerce dans leurs régions d'implantations traditionnelles[2]. Ces mentions dispersées ont seulement fait apparaître les quelques localités dans lesquelles le shaykhisme connut un développement plus ou moins important. La littérature des shaykhis kirmānī est essentiellement doctrinale et discrète quant à l'organisation de leur communauté. En revanche, en raison de l'engagement politique des shaykhis tabrīzī, l'œuvre des maîtres de ce courant contient davantage de références à leur propre histoire. Le journal de bord qu'a tenu Mīrzā ʿAlī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, au cours du mouvement constitutionnel, en est un bon exemple[3]. Pour toutes ces raisons, l'histoire orale entretenue par les membres de ces Écoles constitue l'une des plus précises sources d'informations sur les lieux, les époques et les modes d'implantation du shaykhisme en Iran à l'époque qajare. Il existe certainement chez les disciples shaykhis des archives familiales qui permettraient de mieux connaître les modes de développement du shaykhisme en Iran au cours du XIXe siècle, mais cette recherche nécessiterait un long travail sur le terrain (consultation des archives de chaque localité, enquête auprès des habitants...) dont les résultats ne sont pas assurés.

1. Voir, par exemple, A. Rivadeneyra, *Viaje al interior de Persia*, 3 vol., Madrid, 1881, p. 154.
2. Les rapports commerciaux rédigés par le consulat britannique de Kerman ouvert en 1894 évoquent, en revanche, le rôle d'autres communautés, telles que les zoroastriens ou même les hindous, qui étaient beaucoup moins nombreux à Kerman que les shaykhis. Voir Government of Great Britain, *Diplomatic and Consular papers*, Report n° 3682 (Report of the Year 1905-1906 on the Trade of the Kerman Consular District).
3. Mīrzā Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Muǧmal-i ḥawādiṯ », p. 11-166.

Pour mieux comprendre l’organisation des shaykhis à l’époque qajare, nous nous sommes donc concentrés sur un autre type de documents rédigés par des membres de l’École ou ses maîtres, les *waqfnāma*. Les *waqf* constitués par les shaykhis kirmānī sont précieux lorsqu’il s’agit d’étudier l’histoire de leur structure communautaire.

Premier chapitre
L'implantation du shaykhisme en Iran

Le processus de ralliement au shaykhisme kirmānī

Pour les shaykhis, dont les kirmānī, la dimension religieuse de l'histoire est évidente. Ils considèrent en effet que les événements fondateurs de leur communauté résultent de l'influence de l'Imām du Temps sur la terre et certainement d'une volonté divine d'initier les « vrais » croyants. L'émergence du shaykhisme est vécue et interprétée comme un nouveau cycle dans la période de l'Occultation, celui qui permettra de distinguer avec davantage de clarté et d'évidence les « vrais » fidèles de l'Imām caché. Les événements fondateurs de la formation de la communauté shaykhie de la ville de Bunāb, située sur la rive est du lac d'Orumieh en Azerbaïdjan iranien, illustrent cette perception. Nous traduisons ci-dessous le récit de l'origine de l'implantation du shaykhisme à Bunāb à l'époque de Sayyid Kāẓim Raštī, tel qu'il nous a été rapporté par des membres de l'École à partir d'un document ayant appartenu à l'une des familles shaykhie de la ville. Nous n'avons pu consulter le document, mais celui-ci est connu d'un grand nombre de disciples et ce récit semble à l'évidence jouer un rôle important dans la mémoire collective de cette communauté :

> Trois hommes de la ville [Bunāb] ont été désignés pour aller à Karbala afin d'y remettre le *ḫums* de l'année. Arrivés dans la ville sainte, ils ont pris une chambre dans une pension et se sont reposés avant d'aller voir les *muǧtahid* auxquels il était prévu qu'ils remettent leur impôt religieux. Au cours de leur nuit de repos, les trois envoyés de Bunāb ont fait exactement le même rêve. Ils ont aperçu une assemblée de chiites dans laquelle les califes Abū Bakr et ʿUmar étaient présents. À leurs réveils, perturbés par leurs rêves respectifs, ils se le sont mutuellement décrits. Ils étaient alors stupéfaits d'avoir fait exactement le même songe mystérieux. Ils ont alors pris la décision de se rendre (*ziyārat*) sur le tombeau de l'Imām Ḥusayn, souhaitant lui demander de l'aide afin de comprendre ce rêve. Une fois la visite terminée, tandis qu'ils s'apprêtaient à sortir du mausolée, ils croisèrent un sayyid qui les apostropha de cette manière : “Ne donnez pas mon droit aux *āḫūnd*[1]”. Ils ont voulu

1. Ce terme a, de la part de Sayyid Kāẓim Raštī, une connotation péjorative pour désigner les oulémas ignorants. Sur son usage particulier et sur d'autres termes employés par les shaykhis

argumenter avec ce dernier mais, surpris, ont réagi trop tard et ne sont pas parvenus à le retrouver. Ils ont alors décidé, comme prévu, de remettre leur *ḫums* aux *muǧtahid* avec lesquels les habitants de Bunāb étaient en contacts. Or, une fois arrivés, ils se sont étonnés de la ressemblance frappante entre la disposition et la décoration de l'assemblée, et ce qu'ils avaient vu en rêve. On leur a alors présenté les deux *muǧtahid* chargés de collecter le *ḫums*. Leurs visages étaient identiques à ceux qu'avaient revêtus Abū Bakr et ʿUmar dans leur rêve. Logiquement, ils ont alors décidé de ne pas leur verser cet impôt religieux. Ils sont retournés au mausolée de l'Imām Ḥusayn et ont croisé le même sayyid qui les avait interpellés quelques heures plus tôt. Il s'agissait de Sayyid Kāẓim Raštī. Les deux voyageurs lui ont demandé pourquoi il était parti si soudainement après les avoir interpellés. Il leur a répondu qu'il savait qu'ils se retrouveraient quelques heures plus tard mais qu'ils devaient, après avoir fait ce rêve, rencontrer personnellement ces deux *muǧtahid*. Tous les quatre ont ensuite discuté de sciences religieuses. Les trois habitants de Bunāb acquiscièrent aux propos de Sayyid Kāẓim Raštī et décidèrent de lui verser leur *ḫums*. L'un d'entre eux était Ḥāǧǧ Qāḍī Sayf al-ʿUlamā', l'un des religieux les plus importants de la ville. Il était *muǧtahid* et c'est sur ce denier qu'une grande partie des habitants avaient prononcé leur *taqlīd*. Ḥāǧǧ Qāḍī Sayf al-ʿUlamā' décida de rester à Karbala afin d'étudier auprès de Sayyid Kāẓim Raštī et se rallia au shaykhisme.

Une partie des habitants de Bunāb a alors décidé comme Ḥāǧǧ Qāḍī Sayf al-ʿUlamā' de rallier également le shaykhisme naissant. À la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, ils ont reconnu Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī comme maître de l'École. Des communautés shaykhies kirmānī se sont ensuite développées dans d'autres villes d'Azerbaïdjan, en particulier à Zunūz. Ce récit sur la fondation des communautés shaykhies de la rive est du lac d'Orumieh illustre la manière dont les shaykhis pensent leur histoire. L'origine d'un grand nombre d'affiliation au shaykhisme, surtout lors de sa période initiale, est attribuée à des expériences mystiques similaires engageant l'Imām du Temps. Il semble que ce soit lui qui ait guidé ces trois habitants de Bunāb vers Sayyid Kāẓim Raštī et le shaykhisme. Dans un rêve, l'Imām caché leur a révélé le rang des *muǧtahid*, qu'ils ont assimilés à Abū Bakr (m. 13/634) et à ʿUmar (m. 23/644), et à qui ils devaient verser des impôts religieux. Nous savons que les deux

kirmānī, voir les remarques de M.A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences », p. 10. Les niʿmatullāhī, eux, utilisèrent également des termes spécifiques pour désigner les clercs les plus hostiles à la mystique. On peut notamment penser à *qišrī* (restant à la surface) et *ahl-i ẓāhir* (personnes de l'extérieur). Voir W.R. Royce, « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival », p. 115.

premiers califes ne sont pas seulement honnis par les chiites parce qu'ils n'ont pas respecté les droits de ʿAlī à la mort de Muḥammad. Ils sont aussi accusés d'avoir suscité de nombreuses innovations blâmables (*bidʿat*) dans le droit musulman. C'est surtout le cas d'ʿUmar, auquel on a reproché d'avoir supprimé la pratique du mariage temporaire (*mutʿa*). Abū Bakr et ʿUmar sont souvent présentés par les maîtres shaykhis kirmānī contemporains comme les initiateurs de l'*iǧtihād* en islam[2]. L'expérience mystique engageant à se rallier au shaykhisme pouvait donc être comparable à celle des cofondateurs et maîtres de l'École, et cela d'autant plus que de nombreux *ḥadīṯ* accréditent les visions des croyants[3]. Les maîtres shaykhis ont ainsi revendiqué explicitement le fait d'avoir été guidés par le Prophète et les imâms[4]. Ils ont aussi affirmé que c'est à la suite de rêves initiatiques qu'ils ont quitté leur région d'origine pour aller étudier les sciences religieuses ailleurs. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī a été invité en songe par les imâms à quitter l'Arabie orientale pour Karbala. Sayyid Kāẓim Raštī a été convié en rêve par Fāṭima de rejoindre Yazd afin d'étudier auprès de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī[5]. Plus généralement, l'ensemble de leur science a été dévoilée (*kašf*) par les imâms. Les maîtres kirmānī successifs ont aussi affirmé être guidés par ces derniers. Voici en quels termes Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī s'est exprimé sur cette question :

> Désormais [après une vision du 9e imâm], je fus attentif à scruter les choses cachées ; j'eus la perception mentale, la vision intérieure des saints Imâms et me sentis guidé par eux ; pour mes connaissances, je recourus désormais directement à eux, et à personne d'autre. Je ne professe rien qui ne soit fondé sur eux. Je ne donne mon acquiescement (*taqlīd*) à personne d'autre. Toutes mes connaissances résultent de ma vision intérieure, de la doctrine des imâms guidant ma recherche spirituelle. Rien d'autre[6].

2. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 16-17, 48, 144.
3. On peut notamment citer le *ḥadīṯ* traduit par H. Corbin, « les visions du croyant parfait (*mo'men kāmel*) ont valeur de perception directe » (voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 220).
4. Sur les rêves de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī où il reçoit directement l'enseignement du Prophète et de l'Imām Ḥasan notamment, voir Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī, *Risāla-yi šarḥ-i aḥwāl*, p. 10-15 ; Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 20 ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 116. Voir également les passages qu'y consacre H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 218-220 ; et J. Cole, « Rival Empires of Trade and Imami Shīʿism in Eastern Arabia, 1300-1800 », p. 196-197.
5. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 233.
6. Cité et traduit par H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 238. Voir aussi Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », p. 14 ; Idem, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 62-67, 71-73, 116.

Pour les shaykhis kirmānī, d'autres événements historiques ont confirmé la singularité du shaykhisme et le fait que leur exposé théologique ne constitue rien d'autre qu'une restauration de l'enseignement des imâms. La répression dont ils étaient victimes, révélant leur statut de vrais chiites, mais aussi les évènements « extraordinaires » jalonnant leur histoire en sont les signes. Les massacres perpetrés à Karbala, en 1258/1842, par le gouvernement ottoman est exemplaire à cet égard. Les shaykhis kirmānī ont interprété comme un « signe » de Dieu le fait que la maison de Sayyid Kāẓim Raštī ait été épargnée, bien qu'elle fût un refuge pour les habitants de la ville. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a parlé de 12 000 morts dans la ville et de 1000 habitants protégés par Sayyid Kāẓim Raštī[7], ce dernier ayant comparé les souffrances que les shaykhis ont endurées à Karbala à celles subies par les chiites sous le règne du calife abbasside Al-Mutawakkīl (r. 232-247/847-861). Il assimilait donc l'histoire de sa communauté à celle des martyrs chiites des premiers siècles de l'islam, avec la notable différence que les oppresseurs contemporains étaient eux-mêmes chiites[8].

L'implantation et la diffusion du shaykhisme à Bunāb et sa région sont plus anciennes qu'à Kerman. L'un des étudiants indiens de Sayyid Kāẓim Raštī, Āqā Sayyid Hādī Hindī, a, quant à lui, favorisé l'expansion du shaykhisme en Inde. D'autres communautés et cercles d'études shaykhis ont été fondés par des élèves de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. C'est ainsi, par exemple, qu'est née la communauté shaykhie kirmānī du Fars. Un religieux de la ville de Dāvān, proche de Kāzirūn, Ḥāǧǧ ʿAbd al-Ṣāḥib Dāvānī, aurait fait la connaissance du maître kirmānī lors d'un pèlerinage à La Mecque. Il a ensuite décidé de rallier l'École shaykhie kirmānī, suivi par une partie des habitants de la ville. À la suite de cet événement, le shaykhisme s'est progressivement étendu à d'autres villes du Fars. Il existait aussi des petites communautés dans le Khorasan et dans le Khuzistan, surtout à Muḥammara (actuelle Khorramchahr), ville qui abritait des oulémas *aḫbārī* au cours du XIXe siècle. Parmi les étudiants de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī formés à l'école Ibrāhīmiyya de Kerman, puis envoyés dans différentes régions d'Iran ou d'Irak pour animer des cercles shaykhis, on peut évoquer Mīrzā Niʿmatullāh Raḍawī et Šayḫ Ḥusayn Mazīdī (m. 1301/1884). Ce dernier s'installa à Bassorah, au service de la communauté shaykhie de la ville, avant que ne lui succèdent son fils Muḥammad Ḥasan Mazīdī (m. 1306/1889-1890), puis le frère de ce dernier Muḥammad Ṭāhir Mazīdī (m. ca. 1338/1919-1920). Comme l'ensemble des autres importantes

7. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 130-131, 153.
8. M. Litvak, *Shiʿi scholarsof nineteenth-century Iraq*, p. 60.

familles religieuses shaykhies kirmānī de Bassorah, les al-Suwayǧ et les al-Mūsawī, la famille Mazīdī était originaire d'al-Aḥsā'. Šayḫ Ḥusayn Mazīdī était ainsi né à Hufūf et s'était établi à Bassorah en 1280/1863-1864. C'est Sayyid Muḥammad b. Aḥmad al-Suwayǧ (m. ca. 1345/1926-1927) qui succéda à Muḥammad Ṭāhir Mazīdī pour assumer cette charge. Après que son fils Sayyid Aḥmad al-Suwayǧ (m. 1961) eut rompu avec le shaykhisme, c'est un religieux de la famille Musāwī, 'Abd Allāh al-Musāwī, qui assuma cette responsabilité.

Il a également existé une petite communauté shaykhie kirmānī à Yazd. Sur la route pour Machhad depuis Kerman, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī était reçu à Yazd à chaque fois qu'il se rendait en pèlerinage sur la tombe du huitième imâm[9], tradition qui a perduré avec Muḥammad Ḫān Kirmānī et ses successeurs. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī chargea également un de ses élèves, Mullā 'Abd al-Ṣamad Hamadānī, d'enseigner à Hamadan. Cependant, du vivant de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, c'est surtout à Kerman que l'École chercha à se développer et à rassembler autour d'elle les oulémas et les étudiants. Paradoxalement, après sa mort, les ralliements à Kerman se firent moins nombreux et l'École essaima davantage à l'extérieur qu'à Kerman même, et tout particulièrement dans d'autres villes de la province, comme Bam et Rafsandjan. À Bam, un élève de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, dont la famille originaire de Bahreïn était installée à Kerman, développa l'École et participa à la fondation de la mosquée Wakīl.

Il s'agissait de Šayḫ 'Alī Baḥrānī (m. 1317/1899-1900), lequel, aux yeux des shaykhis kirmānī, fut l'un des plus brillants élèves de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī[10]. C'est aussi sous la direction de l'École par Muḥammad Ḫān Kirmānī que Zayn al-'Ābidīn Ḫān Kirmānī résida un certain temps à Rafsandjan dans le but d'y répandre le shaykhisme, et que deux de ses proches contribuèrent à la diffusion du shaykhisme. Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Ǧa'far Yazdī (m. c. 1917) fut le représentant officiel de Muḥammad Ḫān Kirmānī à Yazd de 1884 à sa mort. Il fut l'auteur d'une cinquantaine d'ouvrages,

9. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 163-164.

10. Šayḫ 'Alī Baḥrānī fut l'auteur d'un grand nombre de traités : *Taḏkirat al-muḥibbīn*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Burhān-i qāṭi'*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Šarḥ-i āya-yi fiṭrat allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar istiṣḥāb*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Fawā'īd dar 'adl-i ḫudāvand va amr-i bayn-i amrīn*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Fawā'id-i ḥikmayat dar ǧabr wa-tafwīḍ*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar qarā'at*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar iǧmā'*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Risāla dar uṣūl-i fiqh*, [s.l.], [s.d.] ; Idem, *Nuzhat dar adāb-i ḥammām raftan va libās pūšīdan va safar kardan*, Kerman, 1350š./1971-1972 ; Idem, *Ǧawāmi' al-'ilal*, [s.l.], [s.d.].

surtout sur le *ḥadīṯ*[11]. Et à la demande de Muḥammad Ḫān Kirmānī, Mīrzā Maḥmūd Ḫafrī Šīrāzī (m. après 1885) vécut, pendant les dernières années de sa vie, à Karbala, où il se mit au service des pèlerins shaykhis de passage. Muḥammad Ḫān Kirmānī envoya des étudiants de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans de nombreuses autres villes et localités. Šayḫ Mahdī Lāhīǧī Raštī (m. 1327/1909-1910) fut ainsi chargé de développer l'École à Téhéran et Sayyid Muḥammad Qarābāǧī Šīšī fut envoyé à Tabriz. Enfin, sur ce modèle, des villages entiers ont parfois adhéré au shaykhisme. Le charisme et le savoir du maître de l'École, et peut-être une certaine lassitude à l'encontre du clergé dominant, furent des facteurs importants de ralliement individuel au shaykhisme. Nous n'avons pu consulter plus de textes de disciples shaykhis concernant les motivations de leur adhésion au shaykhisme, comme on peut en trouver dans la littérature soufie des *taḏkirat*, mais il est possible que de tels documents existent. Comme pour le soufisme, l'insuffisance de la formation religieuse dispensée par les clercs fut un élément déterminant[12].

Il semble que les adhésions se soient faites presque exclusivement au sein de populations urbanisées, le plus souvent de marchands, d'artisans, de propriétaires terriens ou des membres de la famille qajare. Si nous n'avons pas trouvé de sources qui nous permettraient de connaître de façon plus systématique l'origine socio-économique des adhérents au shaykhisme, ce constat est largement partagé parmi les chercheurs, ainsi que les Iraniens avec qui nous avons évoqué ce sujet, qu'ils soient ou non membres de l'École.

Comme nous le verrons, ces succès locaux, sporadiques et fragiles, dépendaient amplement de l'attitude plus ou moins antagoniste des autorités religieuses. Les jeunes communautés shaykhies ont ainsi souffert d'importantes discriminations sociales. L'expansion de l'École fut alors compromise et elle se réduisit à des poches fortement organisées, notamment grâce à l'établissement de *waqf* comme mode de financement des activités religieuses de la communauté.

11. Voir le *Ibdā‘ al-muqātil* en particulier.
12. W.R. Royce, « Mir Ma‘sum ‘Ali Shah and the Ni‘mat Allahi Revival », p. 114.

Deuxième chapitre
Le recours au *waqf* sous la direction de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī

Le waqf *chiite à l'époque qajare*

La constitution de biens en *waqf* est une institution et une pratique fondamentale du monde musulman. Elle offre l'opportunité, pour un individu ou un groupe d'individus, de financer un bénéficiaire ou un groupe de bénéficiaires grâce à une partie des revenus générés par des biens qu'il transforme en *waqf*, et dont il perd ainsi la pleine propriété. On distingue alors les *waqf-i ʿāmm* (ou *waqf-i ḫayrī*), qui sont d'utilité publique et servent à pourvoir aux besoins des institutions charitables destinées au large public comme des hôpitaux, des écoles, des mosquées, etc. ; et les *waqf ḏurrī* (ou *waqf-i ḫāṣṣī*), qui sont d'usages familiaux ou privés[1]. Le *waqf* est donc considéré comme une forme d'aumône (*ṣadaqa*). Le terme signifie « interruption », « arrêt ». Toutefois, il n'est pas cité dans le Coran. L'ensemble des écoles juridiques, sunnites ou chiites, se réfère donc à la tradition du Prophète pour justifier l'usage du *waqf*. En milieu sunnite comme chiite, un *ḥadīṯ* est souvent cité à cet effet : « Lorsqu'une personne meurt, sa relation avec ce monde s'interrompt. Seules trois actions passées lui permettent encore d'élever son grade spirituel. Premièrement, s'il a offert des biens encore utilisés après sa mort (*ṣadaqa-yi ǧāriyya*). Deuxièmement, s'il a dispensé un savoir encore en vigueur après sa mort. Troisièmement, s'il a eu de bons enfants qui prient pour lui après sa mort ». C'est ce *ḥadīṯ* que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a mis en exergue à son chapitre sur le *waqf* dans son grand ouvrage de *fiqh*, *Ǧāmiʿ*, sur lequel nous reviendrons[2]. Les chiites attribuent aussi un *waqfnāma* – un document de constitution de *waqf* – à l'Imām ʿAlī, ce qui confère une légitimité supplémentaire à l'institution du *waqf* en islam chiite. Ce *waqfnāma*

1. Pour une introduction au *waqf* et à ses usages, voir R. Deguilhem, « The Waqf in the City », dans *The City in the Islamic World*, S.K. Jayyusi, R. Holod, A. Pettrucioli et A. Raymond (éd.), Leyde, 2008, p. 923-950.

2. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ǧāmiʿ*, (traduit de l'arabe en persan par Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī et édité par Ḥasan Vakīl Zāda Ibrāhīmī), Qom, 1373š./1994-1995, p. 418.

est régulièrement réédité et commenté[3]. Pour renforcer la légitimité du *waqf*, il est courant que des versets coraniques concernant l'aumône soient cités dans les *waqfnāma*. C'est le cas du 92e verset de la troisième sourate : « Vous n'atteindrez pas à la piété vraie, tant que vous ne donnerez pas en aumône ce que vous aimez. Quoi que vous donniez en aumône, Dieu le sait »[4].

L'archivage des waqfnāma *en Iran*

Le *waqfnāma* est l'un des principaux documents juridiques (*sanad-i šarʿī*) produits en droit canon[5]. Les souverains qajars Fatḥ ʿAlī Šāh et Nāṣir al-Dīn Šāh ont porté une attention particulière au *waqf* et en ont établi de nombreux en Iran[6]. Malgré cela, le *waqf* est resté superficiellement organisé tout au long de la période qajare. La première tentative de réglementation date du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh. En 1283/1866-1867, le Šāh engagea une réforme de l'État et créa six ministères placés sous sa responsabilité[7], dont l'un affecté au *waqf*, le *vazīr-i vaẓāʾif va awqāf*[8]. Le ministre le plus influent fut Amīn al-Dawla. Mais, malgré cette nouvelle institution, l'archivage des *waqfnāma* est resté imparfait.

3. Voir l'édition de Ṯiqat al-Islām-i Talʿat Sayyada Ǧaʿfarī Naqwī qui est accompagnée d'un long commentaire en ourdou (*Awqāf ʿalawī ʿalayhī al-salam*, Karachi, 1426/2005-2006). Voir également Sayyid Aḥmad Aškevarī (éd.), « Mawqūfāt-i Amīr al-muʾminīn », *Ḥawza*, vol. 34, 1379š./2000-2001 (www.hawzah.net./fa/magazine).

4. Coran III : 92. Pour plus d'informations sur le statut du *waqf* dans le droit chiite, voir les passages que lui consacre R. Peters, « Waḳf I. In Classical Islamic Law », *EI*², vol. XI, p. 59-63. Sur les premiers *waqf* en islam, voir M. Gil, « The Earliest Waqf Foundations », *JNES*, vol. 57, 1998, p. 125-140.

5. Le *waqfnāma* est l'un des principaux documents juridiques d'origine religieuse. Parmi les autres sources, on compte le *ʿaqdnāma* (contrat de mariage), le *mubāyiʿanāma* (contrat commercial pour l'achat et la vente), l'*iǧāranāma* (contrat de location), l'*istišhādiyya* (déclaration de témoignage), le *muṣāliḥanāma* (acte de compromis/acte de donation), le *ḥukm-i šarʿī* (décret religieux), le *waṣiyyatnāma* (testament) et le *širākatnāma* (contrat d'association). Sur ces documents, voir l'ouvrage d'O. Riḍāʾī, *Darāmadī bar šināḫt-i asnād-i šarʿī-yi dawra-yi qāǧār*, Tokyo, 2008.

6. Ḥ. Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī, *Turbat-i pākān*, vol. I, Qom, 1355š./1976-1977, p. 178-181, 185-186, 190-191 ; *Ibid*, vol. II, p. 234-241 ; Idem, « Waqfnāma-yi dū qanāt dar Qum », *Waḥīd*, vol. 6, 1347š./1968-1969, p. 575-577 ; Ī. Afšār (éd.), « Waqfnāma-yi madrasa-yi sulṭānī-yi Kāšān », *Farhang-i Īrān zamīn*, vol. 23, 1357š./1978-1979, p. 95-108.

7. Sur les réformes institutionnelles sous le règne de Nāṣir al-Dīn Šāh, voir Sh. Bakhash, *Iran : Monarchy, Bureaucracy & Reform under the Qajars : 1858-1896*, Londres, 1978.

8. Voir K. Kīānī Haft Lang, « Farmān-i taʾsīs-ī taškīlāt-i kalān-i dawlat-i tavassuṭ-i Nāṣir al-Dīn Šāh », *Ganǧīna-yi asnād*, vol. 41-42, 1380š./2001-2002, p. 14-25.

C'est lors de la seconde période du mouvement constitutionnel (šawwāl 1328/octobre-novembre 1910) que la première loi sur l'organisation du *waqf* fut votée en Iran. Le *waqf* fut ainsi soumis à des règles plus structurées, l'inventaire et l'archivage des *waqfnāma* de chaque province furent mis en place[9]. Ces nouvelles dispositions mécontentèrent une partie des oulémas, qui craignaient que cette loi ne les empêchât de contrôler davantage le *waqf*[10]. Cette opposition des religieux à l'intervention de l'État s'est poursuivie sous le règne des pahlavis. Mais, malgré les tentatives de Riḍā Šāh [Reza Shah] (m. 1944) de limiter l'influence du *waqf*, nous constatons que beaucoup de *waqf* ont été constitués à cette période.

Cinquante mille *waqfnāma* environ ont été réunis à ce jour, mais l'inventaire n'est, en 2017, pas achevé[11]. La moitié de ces documents ont été rédigés à la période qajare[12]. Ce nombre considérable de *waqfnāma* enrichit le fonds,

9. Pour plus d'informations sur cette loi, voir O. Riḍā'ī, « Ravand-i šiklgīrī-yi idāra-yi maʿarif va awqāf-i Kirmān va Qum », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 31-32, 1379š./2000-2001, p. 47-57, surtout p. 47-48.

10. Au début du mouvement constitutionnel, Šayḫ Faḍl Allāh Nūrī (m. 1327/1909) avait une grande influence sur le fonctionnement du *waqf* en Iran. Après l'édiction de cette loi sur la recollection des *waqfnāma*, Šayḫ Ibrāhīm Zanǧānī (m. 1934) est devenu le savant religieux le plus influent dans l'organisation du *waqf* en Iran. Il faisait partie du camp pro-constitutionnaliste et réformateur. Šayḫ Ibrāhīm Zanǧānī a aussi appuyé la condamnation à mort de Šayḫ Faḍl Allāh Nūrī.

11. Il n'existe pas encore de catalogues pour les 31 provinces que compte aujourd'hui l'Iran. Les catalogues à la disposition des chercheurs sont les suivants : O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc I : *Ustān-i Fārs.* Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, Téhéran, 1382š./2003-2004 ; Ḥ. ʿAbbāsī et Ǧ. Pūr (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc III : *Čahār Maḥall va Baḫtiyārī, Zanǧān va Luristān*, Téhéran, 1386š./2007-2008 ; O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc IV : *Ustān-i Tihrān*, Téhéran, 1386š./2007-2008 ; ʿIrfānfar (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc V : *Ustān-i Yazd*, Yazd, 1386š./2007-2008 ; O. Riḍā'ī, Ḥ. ʿAbbāsī et Ǧ. Pūr (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc VI : *Sīstān va Balūčistān, Qazvīn, Kohkiluye va Burahmad, Lurestān*, Téhéran, 1387š./2008-2009 ; O. Riḍā'ī, Ḥ. ʿAbbāsī et Ǧ. Pūr (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc VII : *Kirmānšāh va Gīlān*, Téhéran, 1388š./2009-2010. De plus, un grand nombre de documents sont toujours conservés dans des fonds privés. Sur ce sujet, voir A. Mahdavi, « Les archives Aminozzarb, source pour l'histoire économique et sociale de l'Iran (fin du XIXe-début du XXe siècle) », *Le monde iranien et l'islam*, vol. 4, 1976-1977, p. 195-222 ; et la traduction abrégée de ce même article, « The Significance of Private Archives for the Study of the Economic and Social History of Iran in the Late Qajar Period », *IrSt*, vol. 16, 1983, p. 243-278.

12. Près de 40% des autres *waqfnāma* ont été constitués au cours des périodes pahlavi et révolutionnaire. Moins de 10% concernent l'Iran pré-qajar, et principalement safavide. Pour le moment, aucun catalogue des *waqfnāma* pré-qajar n'a été réalisé. Ces dernières sources sont dispersées au sein de collections privées, bibliothèques et musées, en Iran, mais aussi à l'extérieur.

déjà important, des sources disponibles pour les chercheurs qui travaillent sur l'histoire de l'Iran au XIXe siècle[13]. Toutefois, les études qajares basées sur ces documents sont encore peu nombreuses[14].

Waqfnāma *shaykhi kirmānī en Iran*

Les communautés shaykhies qui ont émergé ailleurs qu'en Iran au cours du XIXe siècle, en Irak ou dans le sous-continent indien, ont certainement eu recours au *waqf* afin de s'organiser. Mais les quelques études à notre disposition n'en font pas mention. Les cinq *waqfnāma* que nous présentons et étudions ici sont tous des *waqf-i ʿāmm* et donc d'utilité publique. Ils ont été produits dans l'actuelle province de Kerman, par les shaykhis kirmānī, du vivant du premier et du second maître de la branche kirmānī : Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī. Ces cinq documents font partie des 2 200 *waqfnāma* référencés sous la direction de l'« Organisation du *waqf* et des œuvres de bienfaisances » (*Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya*) de la province de Kerman[15]. Nous disposons également, pour cette province, de 35 autres *waqfnāma* constitués par les shaykhis kirmānī[16]. Ces derniers ont

13. Plus largement sur les sources pour l'étude de l'Iran qajar, voir H. Farman Farmayan, « Observations on Sources for the Study of Nineteenth- and Twentieth Century Iranian History », *IJMES*, vol. 5, 1974, p. 32-49 ; J. Gurney, « Rewriting the Social History of Late Qajar Iran », dans Ch. Melville (éd.), *History and Literature in Iran. Persian and Islamic Studies in honour of P. W. Avery*, Cambridge, 1990, p. 43-57 ; R. Kauz, « Travailler dans les archives en Iran », *StIr*, vol. 25/2, 1996, p. 253-259.

14. Voir notamment Ch. Werner, *An Iranian Town in Transition* ; Idem, « A Safavid Waqf in Qajar Times : The Ẓāhiriyya in Tabriz », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, R. Gyselen et M. Szuppe (éd.), Paris, *Studia Iranica*, Cahier 21, 1999, p. 233-248 ; N. Kondo, « The waqf of Ustad ʿAbbas – rewrites of the deeds in Qajar Tehran », dans *Persian Documents. Social history of Iran and Turan in the fifteenth-nineteenth centuries*, N. Kondo (éd.), Londres, 2003, p. 106-128 ; Idem, « The *Vaqf* and the Religious Patronage of Manūchihr Khān Muʿtamad al-Dawlah », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 227-244.

15. Voir l'introduction d'O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc I : *Ustān-i Fārs* ; Fasc II : *Ustān-i Kirmān*. Les *waqfnāma* de la province de Kerman, comme pour la plupart des autres régions, sont conservés dans les archives du *Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya* de Téhéran, et ceux des principales villes de la province (Kerman, Bam, Rafsandjan, etc.). Pour plus d'informations sur le mode de conservation des sources juridiques religieuses à Téhéran, voir O. Riḍā'ī, « Ašnā'ī bā daftar-i asnād va šināsā'ī mawqūfāt », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 37, 1381š./2002-2003, p. 41-46.

16. Les catalogues d'un grand nombre d'autres provinces iraniennes n'ont toujours pas été réalisés. Nous possédons donc peu d'informations sur les sources juridiques, et notamment les *waqfnāma*, produites par les shaykhis kirmānī dans d'autres régions. Toutefois, nous savons qu'il existe d'autres *waqfnāma* shaykhis kirmānī à travers l'Iran et notamment en Azerbaïdjan, où résidait de nombreux shaykhis kirmānī. Ainsi, un riche et influent membre de l'École

été rédigés sur une période de 74 années, entre la mort de Muḥammad Ḫān Kirmānī en 1324/1906 et la fin de l'ère pahlavi (1978-1979).

Les principes du droit canon qu'ont adoptés les shaykhis kirmānī s'inscrivent dans le droit fil de l'akhbarisme. Dans son ouvrage juridique intitulé *Ǧāmiʿ*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī expose les arguments de la majorité des juristes *uṣūlī*. Certains d'entre eux concernaient le *waqf*. *Ǧāmiʿ* est un ouvrage d'autant plus incontournable que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī n'ont pas rédigé d'ouvrages juridiques traitant de l'ensemble des questions de droit et organisés comme le serait aujourd'hui un *risāla ʿamaliyya*[17]. Les disciples des cofondateurs du shaykhisme posaient alors leurs questions oralement[18]. La rédaction de ce traité fondamental pour la vie quotidienne des shaykhis constitue une autre indication du rôle prépondérant de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans la formation de la communauté shaykhie kirmānī.

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī considérait, dans *Ǧāmiʿ*, qu'il était interdit (*ḥarām*) de vouer les fruits du *waqf* à une mosquée, ce qui était perçu comme une imitation des pratiques zoroastriennes. Une institution similaire au *waqf* a en effet existé chez lez zoroastriens durant la période sassanide (224-651)[19]. Ils l'utilisaient notamment pour faire des dons aux *ātaškada* (temple du feu). Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī estimait que le *wāqif* (celui qui constitue un bien en *waqf*) n'a le droit de consacrer une partie des revenus d'un *waqf* à l'embellissement ou l'entretien d'une mosquée qu'à certaines conditions. Il doit pour cela préciser

shaykhie kirmānī, Sulaymān Ḫān Afšār (Šāh) Qāsimlū (m. 1309/1891), constitua quatre *waqf* au cours du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh. Ce dernier était le gouverneur de la région dite d'Afšār, englobant la ville de Takāb. Les *waqf* qu'il constitua permirent notamment de subvenir aux besoins des descendants de Sayyid Kāẓim Raštī et de participer au financement de la publication des œuvres des cofondateurs de l'École. Ces documents sont consultables dans le dossier n°17 de la région Āḏarbāyǧān-i šarqī du *Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya*, à Téhéran. Sur cette constitution de *waqf* par Sulaymān Ḫān Afšār, voir D. Hermann, « Dispositions testamentaires et financement de la transmission religieuse : le recours au waqf par un gouverneur qajar de la région de Takāb dans la seconde moitié du XIXe siècle », *StIr*, vol. 45/2, 2016, p. 275-301.

17. Voir la liste des traités de droits composés par Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī sur des questions très spécialisées dans Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhimī, *Fihrist-i kutub*, p. 311-314, 393-403.

18. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ǧāmiʿ*, p. 2.

19. Voir M. Macuch, « Die sasanidische Stiftung 'für die Seele' -Vorbild für den islamischen *waqf* ? », dans *Iranian and Indo-European Studies : Memorial Volume of Otakar Klíma*, P. Vavroušek (éd.), Prague, 1994, p. 163-180 ; Eadem, « Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law », dans *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale, Roma, 14-18 ottobre 2002*, Gh. Gnoli (éd.), Rome, 2004, p. 181-196 ; Eadem, « Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische *waqf* : Eine Gegenüberstellung », dans *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*, A. Meier, J. Pahlitzsch et L. Reinfandt (éd.), Berlin, 2009, p. 19-38.

dans le *waqfnāma* que la somme allouée par le *waqf* est « pour les musulmans », car « le *waqf* pour la mosquée n'est pas permis (*ǧā'iz*) »[20]. Il s'agit d'un point majeur, car il renforce et légitime la préférence que les shaykhis ont accordée à l'école Ibrāhīmiyya. Ils pouvaient plus facilement vouer un *waqf* à leur école qu'à leur mosquée.

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī estimait aussi que le *wāqif* pouvait inclure, dans le document juridique, une clause d'exception intitulée « se trouver dans le besoin » (*muḥtāǧ šudan*), selon laquelle, au cours de sa vie, le *wāqif* peut modifier le contenu du *waqf* et même l'annuler[21]. Cependant, aucun des cinq *waqf* étudiés ici ne comportait cette clause.

Waqf n°1 : la rénovation de la vieille ville de Kerman

Le premier *waqfnāma* connu des shaykhis kirmānī est perdu. La grande majorité des *waqfnāma* de l'époque qajare, qu'ils soient shaykhis ou non, n'ont été rédigés qu'en un seul exemplaire. Pour des raisons diverses et notamment en raison des guerres, pillages ou catastrophes naturelles, il était fréquent que ces documents soient détruits. Dans ce cas, des divergences et des conflits apparaissaient souvent quant à la gestion future du *waqf* ou lorsque, à terme, il était annulé[22]. Bien que ce document soit perdu, nous possédons plusieurs informations sur son contenu, ainsi que sur les rivalités qu'il a entraînées[23]. En 1232/1817, Ẓahīr al-Dawla ordonna des travaux d'édification et de rénovation de la ville, Kerman ayant beaucoup souffert des multiples guerres civiles qui ont ravagé l'Iran au cours du XIIe/XVIIIe siècle et qui conduisirent au massacre d'une partie de sa population en 1208/1794[24]. Le gouverneur obtint l'autorisation de la cour qajare de ne pas envoyer à la capitale les impôts perçus, mais de les affecter à la reconstruction de la ville[25]. Ainsi, un vaste complexe,

20. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ǧāmiʿ*, p. 419.

21. *Ibid*, p. 418. À la période qajare, seule une minorité de juristes considéraient cette mention comme licite.

22. Sur la dimension fragile du maintien du *waqf* à travers les époques, voir N. Kondo, « The Old Friday Mosque ». L'auteur tente de montrer dans cet article que seule une forte mobilisation permet de sauvegarder un *waqf* lorsqu'il est menaçé.

23. M. Mudarrisī Čahārdahi, *Šayḫīgarī va bābīgarī*, Téhéran, 1345š./1966-1967, p. 174-175 ; M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 65-66.

24. Sur les massacres qui suivirent la conquête de la ville par les Qajars en 1208/1794 et les différents travaux entrepris par Ẓahīr al-Dawla, voir J. Gustafson, *Kirman and the Qajar Empire*, p. 25, 33-35

25. M. Mudarrisī Čahārdahi, *Šayḫīgarī va bābīgarī*, p. 171.

célèbre sous le nom d'« Ibrāhīm Ḫān » ou « Ẓahīriyya », a vu le jour. Il était composé d'un bazar central, d'un bazar annexe, d'une réserve d'eau (*Āb-i anbār*), d'un hammam et d'une école[26]. Lors de l'édification de la madrasa, dont l'architecture est particulièrement raffinée, on inséra de nombreux versets coraniques mentionnant le prophète Abraham[27]. Les autres madrasas les plus célèbres de la ville étaient la Ma'ṣūmiyya et la Ḫāndān Qulī Big.

Sur les conseils de Šayḫ Ni'matullāh Baḥrānī, un des religieux influents de Kerman à cette période, Ẓahīr al-Dawla, décida de constituer ce complexe en *waqf*. Vingt-trois ans plus tard, en 1255/1839, un conflit survint entre deux religieux enseignants (*mudarris*) à l'école Ibrāhīmiyya concernant la gestion de ce *waqf*. Le premier de ces religieux, Ḥāǧǧ Sayyid Āqā Ǧavād Šīrāzī (m. 1287/1870), était l'*imām-i ǧum'a* de la ville et le gendre de Ẓahīr al-Dawla. Il était aussi, semble-t-il, l'un des principaux adversaires de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Le rival de Ǧavād Šīrāzī, Āḫūnd Mullā 'Alī Tūnī A'mā, était un *muǧtahid* populaire auprès de la population de Kerman. Ne parvenant pas à régler leur différend, ces deux enseignants se sont adressés à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Celui-ci était encore jeune. Il avait trente ans et dispensait lui aussi des cours à l'école Ibrāhīmiyya. Après avoir examiné le document, il le déclara invalide pour deux raisons. D'une part, ces deux savants ne respectaient pas l'ensemble de leurs obligations, car ils ne dispensaient pas la totalité de l'enseignement des sciences auquel ils étaient tenus. D'autre part, la mauvaise gestion faisait état de nombreux impayés[28]. Toutefois, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī envoya le document à l'un des plus influents juristes *uṣūlī* de cette période, Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī, qui confirma son opinion[29]. Il est intéressant de noter ici que, bien que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fût l'élève de Sayyid Kāẓim Raštī et son représentant à Kerman, plusieurs religieux *uṣūlī* choisirent de le consulter. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a d'ailleurs fait de même, en sollicitant à son tour l'une des plus hautes autorités

26. Le complexe existe encore et reste connu sous le même nom.
27. Sur l'histoire de la fondation et l'architecture du lieu, voir M. Ritter, *Moscheen und madrasabauten in Iran 1785-1848*, Leyde, 2006, p. 710-715.
28. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 158-159.
29. Sur le pouvoir considérable de Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī sous les règnes de Fatḥ 'Alī Šāh et Muḥammad Šāh, voir I. Schneider, « Muḥammad Bāqir Šaftī (1180-1260/1766-1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit », *Der Islam*, vol. 79/2, 2002, p. 240-273 ; H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 59-62, 108-113. Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī était d'ailleurs souvent consulté lors de litiges concernant des *waqf* par des personnes originaires de toutes les régions d'Iran. Voir Z. Bhalloo, « The Qajar Jurist and His Ruling : A Study of Judicial Practice in Nineteenth Century Iran », (Ph.D. dissertation, Wadham College, Oxford, 2013, p. 102-134, 175).

uṣūlī. Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī était connu pour avoir proposé à Sayyid Kāẓim Raštī de défendre ses disciples à Ispahan contre les menaces qu'ils subissaient[30]. S'agissait-il, pour Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī, d'une nouvelle marque de défiance à l'égard de certains clercs des *'Atabāt*, dont il remettait en cause l'autorité[31] ? Nous ne connaissons pas précisément l'issue du conflit concernant la gestion de ce *waqf*, mais il semble qu'en l'absence de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, Ǧavād Šīrāzī et 'Alī Tūnī A'mā en accaparèrent un temps sa gestion, ainsi que les locaux de l'école Ibrāhīmiyya. Les étudiants shaykhis parvinrent finalement à contrôler la madrasa, profitant peut-être du caractère invalide du premier *waqf* et la constitution d'un second *waqf* faisant de l'école Ibrāhīmiyya le principal centre d'enseignement du shaykhisme kirmānī[32].

Waqf n°2[33] : le financement de l'école Ibrāhīmiyya et des cérémonies religieuses

Au cours du mois de ramadan 1262/septembre 1846 fut constitué en *waqf*, par les membres de la famille Ibrāhīmī, le complexe « Ibrāhīm Ḫān », ainsi que trois terrains arables[34]. Le premier donateur (*wāqif*) fut Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī lui-même. Il possédait seulement 1/65e de ce bien. Puis

30. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 160.
31. M. Litvak, *Shi'i scholarsof nineteenth-century Iraq*, p. 52-53.
32. M. Mudarrisī Čahārdahī, *Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī*, p. 261-262.
33. Daftar-i asnād va šināsā'ī mawqūfāt, Dossier Kerman n°155. Voir O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, p. 166-168. Le document original n'est pas conservé aux archives du *Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya*. Il appartient probablement à l'un des membres de la famille Ibrāhīmī. Nous en possédons seulement une copie effectuée par un fonctionnaire nommé 'Abd al-Karīm Ibrāhīmī, qui travaillait aux archives du *waqf* à partir de l'année 1331/1912-1913. À la fin de ce document, on trouve une note où il précise avoir recopié fidèlement le document original. C'est ce document que nous avons utilisé. Toutefois, celui-ci a été à nouveau copié en 1339/1920-1921. On remarque quelques différences entre les deux documents. La plus importante concerne la date de son émission, ramadan 1262 (août-septembre 1846) pour le premier et ramadan 1264 (juillet-août 1848) pour le second. Enfin, la forme même du document est différente. Les fonctionnaires commettaient souvent des erreurs en recopiant des documents originaux. Voir O. Riḍā'ī, « Barrisī-yi rūnivišt-hā-yi vizārat-i ma'ārif-i awqāf », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 38, 1381š./2002-2003, p. 87-94, surtout p. 91-94. Nous avons édité ce document et présenté un facsimilé dans D. Hermann et O. Rezai, « Le rôle du *vaqf* dans la formation de la communauté *shaykhī kermānī* à l'époque qājār (1259-1324/1843-1906) », *StIr*, vol. 36/1, 2007, p. 114-120.
34. Deux de ces terrains étaient proches de Kerman : Ibrāhīm Ābād et Salsabīl. Le troisième, Himmat Ābād-i Rafsanǧān, se situait dans la région de Rafsandjan.

seize de ses frères et sœurs y ont également joint leur part[35]. Les biens réunis étant nombreux et conséquents, on peut donc supposer que les revenus que rapportait ce *waqf* étaient élevés. L'école Ibrāhīmiyya était constituée de 20 cellules (*ḥuǧra*) qui acceuillaient généralement deux étudiants chacune. Ces cellules étaient traditionnellement réservées aux étudiants venus d'autres villes et n'ayant pas de famille à Kerman en mesure de les héberger. Nous pouvons donc estimer que ce *waqf* permettait de financer, sinon la totalité du moins la quasi-totalité des frais, d'au moins une cinquantaine de personnes, quarante résidant dans ces cellules plus d'autres dans la ville même. Quelques années plus tard, la totalité des parts relatives au complexe « Ibrāhīm Ḫān » et aux terres fut réunie. En 1284/1867, puis en 1287/1870, le *waqf* fut complété par les apports provenant d'autres membres de la famille, ce qui a certainement permis de pourvoir aux études d'un plus grand nombre de personnes[36].

Muḥammad Ḥusayn Ḫān Yazdī (m. 1288/1871), directeur de l'école Ibrāhīmiyya à cette période, fut désigné *mutawallī* (gestionnaire des biens transformés en *waqf*)[37]. Il s'agissait d'un choix stratégique devenu une pratique constante. Dans les *waqf* suivants, le directeur de l'école Ibrāhīmiyya était systématiquement présenté en tant que gestionnaire. Les *waqf* shaykhis possèdent également une autre caractéristique : on ne trouve aucune mention du *nāẓir* chargé de vérifier la gestion du *waqf* effectuée par le *mutawallī*. Un

35. Voici la liste des autres frères et sœurs qui ont joint leurs biens : ʿAbd al-Raḥīm Ḫān, Ḫusraw Ḫān, Mūsā Ḫān, Ismāʿīl, ʿAlī Muḥammad Ḫān, ʿAlī Qulī Ḫān, Bahrām Ḫān, Muḥammad Taqī Ḫān, Muḥammad Ṣādiq, Ġulām ʿAlī, Ḫayr Allāh, Nūr-i Ǧahān, Zubayda, Šaraf Ǧahān, Gawhar Tāǧ, Malik Ǧahān. Ces derniers n'étaient pas les seuls enfants de Ẓahīr al-Dawla, car il avait 20 garçons et 21 filles.

36. Au cours du mois de muḥarram 1284/mai 1867, seul l'un des frères de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, Ḫusraw Ḫān, a apporté une nouvelle part. En 1287/1870, quelques mois avant sa mort, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a apporté de nouveau plusieurs parcelles de l'un de ces terrains à ce *waqf*. Il les avait acquises auprès de deux femmes de la famille Ibrāhīmī. Toujours en 1287/1870, quatre petits-fils de Ẓahīr al-Dawla, dont les pères étaient morts, joignirent également leur héritage. Il est fort probable qu'après 1287/1870, seule une toute petite partie du complexe Ibrāhīm Ḫān n'ait toujours pas été attribuée au *waqf*. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī précise dans le document que sa mère, Humāyūn Sulṭān, n'a pas apporté sa part d'héritage au *waqf*. Toutefois, en raison du fait que Ẓahīr al-Dawla eut un grand nombre d'enfants, on peut considérer que cette part devait être minime.

37. Muḥammad Ḥusayn Yazdī était le petit-fils de Muḥammad Taqī Ḫān Yazdī (m. 1214/1799), gouverneur de Yazd (1162-1214/1748-1799) et de Kerman (1210-1211/1795-1796). Sur la famille de Muḥammad Taqī Ḫān Yazdī, voir N. Kondo, « Mohammad Taqi Khān et sa famille à Yazd » (en japonais), *ShigakuZasshi*, vol. 102, 1993, p. 1-36 ; Idem, « The socioeconomic background of the khans of Yazd : an analysis of their public buildings and *vaqf* endowments », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, p. 249-266.

contrôleur était alors désigné dans environ 50% des cas. Généralement, son rôle se limitait à la seule supervision du gestionnaire. Cela fut moins souvent le cas à l'époque safavide. Dans cette période, le contrôleur était souvent le fils du gestionnaire formé auprès de ce dernier, car il devait hériter de la fonction à la mort de son père.

Les revenus du *waqf* devaient assurer le financement des principales commémorations religieuses (*ʿāšūrā*, *ʿAyd-i Ġadīr*, ramadan, etc.) et pourvoir aux frais de fonctionnement de l'école Ibrāhīmiyya, c'est à dire entretenir les locaux, octroyer des bourses aux étudiants, publier des ouvrages, verser les salaires à l'ensemble du personnel – le *mu'aḏḏin* (personne chargée de l'appel à la prière), le bibliothécaire et le personnel de service. Ainsi 6 à 7/10e du budget devaient être affectés au fonctionnement même de l'école[38]. Il était aussi prévu de financer la lecture du Coran en mémoire des parents de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et d'accueillir les voyageurs de passages. Il faut cependant noter que le *mutawallī* ne pouvait pas affecter la totalité des revenus provenant des biens constitués en *waqf* à ce type de dépenses, mais devait réinvestir une partie des recettes pour l'entretien des biens constitués en *waqf*[39]. Cette condition n'était pas indiquée dans les *waqfnāma* car, considérée comme une loi coutumière (*ʿurf*) évidente, il n'était pas utile de le préciser. *ʿĀšūrā* était la cérémonie religieuse la plus généreusement financée par ce *waqf*. Aussi son organisation a-t-elle été décrite avec plus de précisions que celle de l'*ʿAyd-i Ġadīr* ou, même, de la rupture du jeûne (*ifṭār*) intervenant au cours du mois de ramadan. Cela est dû à l'extrême importance de la mort en martyr de l'Imām Ḥusayn à Karbala, martyre qui fonctionne comme un mythe fondateur du chiisme ; *ʿāšūrā* a donc été la commémoration religieuse la plus largement financée par le *waqf* depuis la période safavide[40]. Cela a aussi souvent

38. Dans ce *waqfnāma*, 11/10e ont été partagés en réalité, ce qui est mathématiquement impossible. Étant donné que le document original est perdu, nous pouvons supposer qu'il s'agit d'une erreur du fonctionnaire des archives du *waqf* qui aurait mal recopié le document original. C'est la raison pour laquelle nous avons indiqué ici de 6 à 7/10e, car l'erreur ne peut que concerner cette affectation.

39. Pour les terres agricoles se posait la question de l'entretien des *qanāt*, toujours très coûteux.

40. Voir à ce sujet, N. Kondo qui a étudié un *waqf* constitué à la même période à Téhéran, « The *Vaqf* and the religious patronage », p. 233. Sur la centralité de *ʿāšūrā* dans le calendrier et le culte chiite, voir M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam : A Study of Devotional Aspects of ʿAshuraʾ in Twelver Shiʿism*, La Hague, 1978 ; Kh. Sindawi, « The dreams of *Ḥusayn Ibn ʿAli* and his family in Shīʿīte *Maqātil* literature », *ANES*, vol. 39, 2002, p. 182-200 ; E.H. Waugh, « Muḥarram rites : community death and rebirth », dans *Religious Encounters with Death : Insights from the History and Anthropology of Religions*, F.E. Reynolds et E.H. Waugh (éd.), Université Park/Londres, 1977, p. 200-213. Sur l'origine de la cérémonie de *ʿāšūrā* en islam, voir

fourni aux clercs, qui occupaient des responsabilités diverses dans ces *waqf*, la possibilité d'exercer un certain contrôle sur le culte populaire, de conforter et d'étendre leurs réseaux financiers et éducatifs[41].

Traduction des extraits de ce document :

> [formules eulogiques]
> (...) Ils ont accompli un *waqf* éternel pour être proches de Dieu[42]. (...) Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (...) a apporté l'ensemble des parts qu'il avait acquises en héritage [de son père] et qui incluent 1/65e des parts de la terre d'Ibrāhīm Ābād (...), de la terre de Himmat Ābād (...), de la terre de Salsabīl (...), de l'école (...) Ibrāhīmiyya (...), des boutiques, du bazar et du hammam (...) pour ceux qui suivent le maître des vertueux (*mawlā-yi mutaqiyyān*)[43] et leurs amis[44] (...). (...) Après avoir rassemblé les terres (...) devra débuter le partage des bénéfices en 10 parts, dont 1/10e correspond au salaire du *mutawallī*[45]. 1/10e sera consacré à la cérémonie de deuil de l'Imām Ḥusayn sous la forme de café[46], de pipe à eau, d'eau, de soupe, au salaire du *rawḍāh-ḫwān*[47] et d'autres dépenses nécessaires. Dans la mesure du possible, cette commémoration devra être organisée à l'école Ibrāhīmiyya. Que la récompense [spirituelle] de cette cérémonie soit accordée à l'âme de mon père Muḥammad Ibrāhīm Ḫān. 2/10e seront employés pour l'achat et la copie de livres religieux, pour les chiites à la recherche du savoir et les amis des

Y. Nakash, « An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura' », *DWI*, vol. 33, 1993, p. 161-182 ; S. Bashear, « 'Āshūrā, An Early Muslim Fast », *ZDMG*, vol. 141/2, 1991, p. 281-316.

41. C'est aussi l'opinion qu'a soutenue A. Kazemi Moussavi, « The Attitude of the 'Ulamā' towards the Government in Nineteenth-Century Iran », dans *Reason and Inspiration in Islam*, p. 522-524, 529-530.

42. Cette expression est souvent utilisée dans les premières lignes des *waqfnāma* afin de rappeler la motivation spirituelle du fondateur du nouveau *waqf*.

43. Il s'agit d'un titre qui désigne l'Imām 'Alī.

44. Il s'agit d'une référence à « l'amitié des amis » (*dūstī-yi dūstān*). C'est l'une des expressions consacrées pour désigner la communauté shaykhie kirmānī et le lien unissant ses membres. Voir principalement l'ouvrage de 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 23.

45. Nous avons déjà indiqué en note n°38 qu'en réalité 11 parts sont réparties au lieu de 10.

46. Le thé n'est devenu populaire en Iran qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. C'est donc du café que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī souhaite pouvoir offrir aux participants. Voir W. Floor, « Tea consumption and imports into Qajar Iran », *StIr*, vol. 33, 2004, p. 47-63 ; R. Matthee, « From Coffee to Tea : Shifting Patterns of Consumption in Qajar Iran », *Journal of World History*, vol. 7, 1996, p. 199-230 ; A. Goushegir, « Le café en Iran des Safavides aux Qajar à l'époque actuelle », dans *Contributions au thème du et des cafés dans les sociétés du Proche-Orient*, H. Desmet-Grégoire (éd.), Aix en-Provence, 1991, p. 75-112.

47. Le *rawḍāh-ḫwān* est chargé, lors des cérémonies de deuils, de conter à l'assemblée l'histoire des martyrs.

> imâms, et pour offrir le Coran à ceux qui peuvent le lire, hormis les enfants qui n'ont pas la capacité de le mémoriser. Le *mutawallī* utilisera 3/10e de cet argent pour les étudiants en sciences religieuses. C'est à lui de répartir cet argent. 1/10e sera voué à la réparation de l'école, afin qu'elle ne se dégrade pas. 2/10e seront employés pour offrir un repas à ceux qui rompent le jeûne et aux voyageurs qui n'ont pas de lieu où dormir, cela à la condition qu'ils soient chiites duodécimains. Cette part servira également à l'aumône pour l' *ʿAyd-i Ġadīr* et pour les autres dépenses similaires que le *mutawallī* juge justes. 1/10e sera voué au *mu'a<u>d</u><u>d</u>in*, au bibliothécaire et au personnel de l'école, ainsi qu'à celui qui lit le Coran pour le père et la mère du *wāqif* et se rend sur leurs tombes lors des visites dans les *ʿAtabāt*[48]. La tâche de la gérance a été confiée au grand sage et homme de Dieu (*ʿālim-i āmil-i rabbānī*) (…) enfant d'une personne illustre (…) Mawlānā Muḥammad Ḥusayn Ḫān [Yazdī] (…) et l'un des petits-fils de Muḥammad Taqī Ḫān (…) al-Yazdī. Il est stipulé que le *mutawallī* [Muḥammad Ḥusayn Ḫān Yazdī] choisira parmi ces derniers amis[49] un homme compétent comme futur *mutawallī*. La désignation de cette gérance se fera lors d'une réunion à laquelle un grand nombre de témoins auront été invités afin qu'aucun doute ne subsiste concernant son identité. Les *mutawallī* suivants devront agir selon la même méthode.
> Matin du 12 ramadan 1262 [3 septembre 1846].
> [Sceau :] Oh, celui qui est généreux pour celui qui espère en lui !

Ce document nous permet de tirer plusieurs conclusions. Il apparait d'abord que lors du conflit lié au premier *waqf*, en 1255/1839, l'argument de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fit autorité et que le *waqf* a été annulé. Toutefois, sept ans plus tard, un nouveau *waqf* fut constitué, ce qui indique qu'une partie de la population de Kerman, et plus particulièrement la famille Ibrāhīmī, considérait encore le complexe « Ibrāhīm Ḫān » comme un *waqf*[50]. L'annulation du premier *waqf* a permis à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī d'espérer que l'école Ibrāhīmiyya resterait sous son contrôle et celui des shaykhis, son père l'ayant fondée et lui-même y ayant étudié depuis son plus jeune âge puis enseigné. Enfin, il est évident qu'en désignant le directeur de l'école Ibrāhīmiyya comme *mutawallī* du *waqf*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a contribué à renforcer l'importance de ce lieu pour la communauté shaykhie. Cependant, comme nous le verrons, ce *waqf* fut toujours contesté

48. Il n'est pas précisé si leurs tombes sont situées à Karbala, Najaf, Kazimayn ou Samarra.
49. C'est-à-dire l'un des amis des disciples des imâms, ici un membre de l'École shaykhie kirmānī.
50. Dans le *waqfnāma*, la réserve d'eau (*Āb-i anbār*) n'est plus mentionnée. Cependant, il est probable qu'elle eût été incluse dans le *waqf*.

au cours de la période qajare par les religieux *bālāsarī*, et notamment par les membres de la famille Vakīl al-Mulkī.

Le *waqf* fut régulièrement utilisé comme un facteur de cohésion sociale par différents groupes sociaux, renforçant ainsi leur identité religieuse et familiale[51]. Il apparaît que les shaykhis kirmānī et la famille Ibrāhīmī ont également exploité le *waqf* dans cette perspective. Après la mort prématurée de Sayyid Kāẓim Raštī à l'âge de 47 ans, la jeune communauté shaykhie a traversé plusieurs crises. Le centre d'enseignement du shaykhisme s'est déplacé de Karbala, alors la ville la plus prestigieuse des *'Atabāt*, vers Kerman et Tabriz. Ce qui impliqua un affaiblissement de la diffusion des doctrines de l'École et entraîna le départ de nombreux étudiants arabes. Par la suite, les revendications de Sayyid 'Alī Muḥammad « Bāb » en 1260/1844, qui clâmait être un élève de Sayyid Kāẓim Raštī, ont aggravé la méfiance envers l'École shaykhie, accusée, par certains clercs, d'avoir enfanté le babisme. Pour ces raisons, la jeune communauté shaykhie était à la recherche d'un nouveau centre et en quête de sécurité, compte tenu du danger constant dans lequel vécurent Sayyid Kāẓim Raštī et ses disciples à Karbala. Dans ce contexte, le *waqf* apparaît comme une solution, car les biens consacrés en *waqf* sont en théorie protégés. En principe, il ne peut être annulé[52]. Le *waqfnāma* n°2 fut rédigé seulement trois ans après la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, ce qui montre qu'il s'agissait d'une priorité pour les shaykhis kirmānī, et peut-être aussi d'une urgence, afin de s'assurer du contrôle de l'école Ibrāhīmiyya, très disputé comme nous l'avons vu. Cependant, les shaykhis ne furent pas le seul groupe religieux minoritaire qui utilisa le *waqf* pour assurer sa pérennité et disposer d'un centre sécurisé. Au cours de la période qajare, l'ordre soufi ḏahabī s'assura du contrôle du mausolée Šāh Čirāġ, à Chiraz, et disposa ainsi d'importants revenus[53].

51. Voir notamment G. Baer, « The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries) », *Islamic Law and Society*, vol. 4/3, 1997, p. 264-297 ; Voir également l'introduction d'A. Layish du numéro de cette même revue, intitulée « Social, and Economic Aspects of the Muslim Waqf », *Islamic Law and Society*, vol. 4/3, 1997, p. 259-263.

52. Les juristes chiites n'autorisent pas la vente d'un bien qui a été transformé en *waqf*. Mais une exception existe. La vente est possible en cas de destruction possible du bien ou si l'intégrité physique des personnes est menacée.

53. Voir L. Lewisohn, « An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part 2 », p. 39, 44. À la période pahlavi, les maîtres ni'matullāhī et leurs disciples ont transformé une quarantaine de couvents (*ḫānaqāh*) en *waqf* à travers toutes les provinces d'Iran. Parmi celles-ci, la ḫānaqāh-yi fuqāra-yi ni'matullāhī Nūr 'Alī Šāhī à Kerman en 1961 (voir O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, p. 236) et la ḫānaqāh-yi fuqāra-yi ni'matullāhī à Chiraz en 1970 (voir O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnad-i mawqūfāt-i Īran.* Fasc I : *Ustān-i Fārs*, p. 90).

Ce *waqf* a donc permis à la communauté shaykhie kirmānī de disposer d'un lieu sûr, l'école Ibrāhīmiyya, en plus d'un revenu régulier assurant l'essentiel des dépenses nécessaires à la vie d'une jeune communauté religieuse. Rappelons qu'au milieu des années 1830, les shaykhis avaient souffert de la perte des subventions attribuées par l'État chiite d'Awadh aux étudiants des *ʿAtabāt*[54]. Sayyid Kāẓim Raštī fut, pendant deux ans, gestionnaire et responsable de la distribution de ces dons. Les shaykhis étaient donc tout à fait conscients qu'un apport financier stable et sûr leur était indispensable.

Pendant plusieurs années, à la faveur des libéralités de l'État d'Awadh, Sayyid Kāẓim Raštī a disposé de ressources importantes. On peut supposer qu'il a soutenu financièrement certains de ses étudiants et de ses disciples. Si l'État qajar accordait également des bourses aux étudiants en sciences religieuses dans les *ʿAtabāt* ou en Iran, il se peut que les shaykhis kirmānī n'aient pas bénéficié de ce mécénat. De plus, ces soutiens ont diminué suite au décès de Fatḥ ʿAlī Šāh, plus généreux que ses successeurs. Le Šāh avait créé un poste spécifique affecté à l'attribution des allocations aux étudiants en sciences religieuses. Il s'agissait du *qāsim al-ṣadaqāt*. Cette charge a été confiée à un membre du clergé *uṣūlī*, Mullā Ismāʿīl Māzandarānī[55]. L'affaiblissement des dons provenant des Qajars, au cours du XIXe siècle, a contraint les oulémas à recourir toujours davantage aux revenus du *waqf*, du *ḫums* et des autres impôts religieux pour financer l'organisation des madrasas et des cercles d'enseignement[56]. L'établissement de la *marǧaʿiyya* au XIXe siècle a entraîné une augmentation exponentielle des revenus, évolution qui a favorisé l'indépendance croissante des oulémas chiites iraniens vis-à-vis du pouvoir central.

Les revenus rapportés par le *waqf* constitué par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ont sans doute été importants. Les 6 à 7/10e devaient être affectés au seul fonctionnement de l'école Ibrāhīmiyya et en partie redistribués

54. J. Cole, « Indian Money' », p. 468 ; M. Litvak, « Failed Manipulation » ; Idem, « The Finances of the 'Ulamâ' Communities of Najaf and Karbalâ, 1796-1904 », *DWI*, vol. 40/1, 2000, p. 41-66 ; P.J. Luizard, *La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la creation de l'État irakien*, Paris, 1991, p. 166-175.

55. H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 49.

56. Sur le statut du *ḫums* et des autres impôts religieux selon les oulémas *uṣūlī*, voir N. Calder, « Khums in Imâmî Shî'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A,D. », *BSOAS*, vol. 45, 1982, p. 39-47 ; Idem, « Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD », *BSOAS*, vol. 44/3, 1981, p. 468-480 ; A.A. Sachedina, « Al-Khums : The Fifth in the Imami Shi'i Legal System », *JNES*, vol. 39, 1980, p. 276-289 ; R. Gleave, « *Jihad*, *Khums* and Letitimacy in Pre-Qajar Iran », dans *Proceedings : Association des Chercheurs Iraniens*, R. Kashefi (éd.), Paris, 1998, p. 5-17.

sous la forme de bourses et d'allocations d'études. Il semble donc que c'est principalement ce *waqf* qui ait permis de financer l'organisation des études en sciences religieuses de la communauté shaykhie kirmānī. Il est aussi possible que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ait complété ces revenus dans le but de financer le fonctionnement de l'école Ibrāhīmiyya, ainsi que d'autres cercles disséminés en Iran et dans d'autres pays, en utilisant de plus une partie du *ḫums* qu'il percevait. Or, il est difficile d'évaluer les sommes perçues par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī grâce au *ḫums*[57]. Une partie de l'enseignement dispensé dans l'école Ibrāhīmiyya était public et ouvert à l'ensemble des shaykhis et une autre aurait été restreinte à ses seuls *ṭullāb*. Les principaux cours enseignés étaient ceux d'arabe, de *fiqh*, de *ḥadīṯ*, de *uṣūl* et de *ḥikmat*. Comme nous l'avons déjà remarqué, lorsque Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ou ses successeurs jugeaient certains étudiants suffisamment formés et préparés, ils étaient parfois invités à se rendre dans d'autres régions d'Iran, le plus souvent celle dont ils étaient originaires, afin d'animer des cercles d'études shaykhis ou de se porter garant des communautés shaykhies locales. Ailleurs, en Iran, il n'existait cependant aucun lieu comparable à l'école Ibrāhīmiyya. Les différents cercles enseignant la doctrine prônée par les maîtres shaykhis ne possèdaient aucune structure formelle et pouvaient se tenir dans des lieux très divers, tels que des mosquées dans des quartiers acceuillant une importante population shaykhie – c'était par exemple le cas à Tāǧ Ābād dans la ville de Rafsandjan – ou plus communément dans des maisons privées. On peut aussi envisager que certains enseignants du système traditionnel du *maktab*[58] fussent séduits par le shaykhisme sans nécessairement être en contact avec les principaux oulémas shaykhis de Kerman.

Waqf n°3[59] : le financement des publications

Après avoir apporté une part du terrain d'Ibrāhīm Ābād au *waqf* n°2, au mois de muḥarram 1284/mai 1867, Ḫusraw Ḫān décide d'en constituer une

57. Aujourd'hui, généralement, les membres de l'École shaykhie kirmānī ne reversent pas leur *ḫums* au maître de l'ordre. Une étude d'un traité de Sayyid Kāẓim Raštī consacré au *ḫums* permettrait possiblement de mieux appréhender l'historicité de la position des maîtres de l'École à ce sujet (voir *Risāla dar baʿḍ-i masāʾil-i ḫums*, [s.l.], [s.d.]).
58. Le *maktab* désignait le lieu où un enseignement élémentaire était transmis. Il s'agissait essentiellement de rudiments d'arabe, de mémorisation du Coran et de la littérature persane.
59. Daftar-i asnād va šināsāʾī mawqūfāt, Dossier Kerman n°155-sous dossier n°1347. Voir O. Riḍāʾī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, p. 256.

part en un *waqf* distinct. Ce document fut rédigé au mois de ramadan 1284/ janvier 1868.

Traduction des extraits du document :

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

> [Formules eulogiques] un *waqf* légal a été accompli par l'excellent prince, descendant de grands gouverneurs et dignitaires, Ḫusraw Ḫān [autres formules d'eulogie sur ce dernier]. L'apport concerne un peu moins de 6,5 *ḥabba* de la terre d'Ibrāhīm Ābād qui contient 24 *ḥabba* en totalité[60]. [L'apport concerne également] une partie de la terre de Bāġayn, éloignée de Kerman (...), avec tout ce qu'elle contient et ce qui lui est rattaché, dont la terre, le canal souterrain, la source et des terres louées. [Cette terre et tout ce qui s'y rapporte est légale] tant du point de vue de la loi religieuse (*šar'*) que de la loi coutumière (*'urf*). Ce bien est transformé en *waqf* pour les chiites duodécimains. Le *mutawallī* de ce *waqf* sera le *mutawallī* de l'école Ibrāhīmiyya. Ce dernier rassemblera les bénéfices de cette terre. S'il constate que cette terre nécessite un entretien, il devra alors entreprendre les travaux adéquats. Il divisera les bénéfices en 10 parts. 1/10e sera voué au salaire du *mutawallī*. Les 9/10e restants seront consacrés à l'achat, la correction et la publication des recueils des traditions des imâms, ainsi que des livres du grand *šayḫ* sans égal Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, du grand et précieux *šayḫ* Sayyid Kāẓim Raštī (...) et (...) le modèle des oulémas du monde, l'asile de l'islam et des musulmans, celui qui éclaire les commandements divins, celui qui rejette les exagérations (*ġulūw*) et les erreurs des autres, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (...). Ces livres seront ensuite offerts aux chiites duodécimains. Le *mutawallī* de ce *waqf* sera toujours le *mutawallī* de l'école Ibrāhīmiyya.
> Ce *waqf* a été établi selon le droit islamique lors du mois de ramadan de l'année 1284 [janvier 1868].
> [Salutations adressées au Prophète et à sa famille].
> [Sceau :] Karīm b. Ibrāhīm[61].

60. L'*ḥabba* était une unité de mesure utilisée en Iran. Il semble cependant que dans le Kerman de la période qajare, chaque village et ses terres environnantes étaient divisés en six *dāng*. Chaque *dāng* était ensuite divisé en *ḥabba*. Les *ḥabba* étaient eux-mêmes divisés en *man*, de sorte que le village et les terres environnantes mesurent au total 2600 *man*. Pour plus d'informations concernant les mesures utilisées en Iran, on peut consulter S.M. Nišāt, *Šumār va miqdār dar zabān-i fārsī*, Téhéran, 1368š./1989-1990. Voir également W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leyde, 1955 ; E. Ashtor, « Makâyil. I. Pays arabes, persans et turcs », *EI*², vol. VI, p. 115-119.

61. En marge du texte, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī consacre une autre petite partie du même champ pour ce *waqf*.

Il est précisé dans ce document que le *mutawallī* doit et devra toujours être le responsable de l'école Ibrāhīmiyya. Aussi, comme dans le second *waqfnāma*, Muḥammad Ḥusayn Ḫān Yazdī a-t-il de nouveau été désigné en tant que *mutawallī*. Ce document renforce le rôle central de l'école Ibrāhīmiyya pour les shaykhis kirmānī, accuentant par là même l'importance de cet espace pour le développement de l'identité du groupe[62]. Dans le *waqf* précédent, le *mutawallī* devait désigner son successeur devant témoins. Désormais, il demeurera le responsable de l'école Ibrāhīmiyya. D'autre part, comparé au *waqf* n°2, l'usage des revenus est plus spécifique. 1/10e est à nouveau attribué au salaire du *mutawallī* ; 9/10e sont voués à l'achat, la correction, la publication et la diffusion des *aḫbār* (traditions et prônes) des imâms, ainsi que des livres de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Sayyid Kāẓim Raštī et Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Nous avons souligné l'intérêt des shaykhis kirmānī pour l'étude des *ḥadīṯ* des imâms ; ce *waqf* confirme l'accent mis sur l'enseignement du *ḥadīṯ* dans cette école. Nous n'avons pas d'indications concernant le montant que rapportait ce *waqf*, mais il a cependant permis à la bibliothèque de l'école Ibrāhīmiyya et à celles des différents cercles shaykhis kirmānī d'Iran de continuer à s'enrichir[63].

En outre, la volonté de distribuer ces ouvrages au public chiite – entendu dans son acceptation la plus large, car le document évoque la diffusion auprès des chiites duodécimains et non pas des « amis des imâms » ou d'autres expressions pouvant désigner les shaykhis – semble indiquer que, dans les années 1860, les shaykhis kirmānī avaient le souci de faire connaître leur exposé doctrinal à l'ensemble des chiites. En finançant leurs publications par le *waqf*, les shaykhis assuraient ainsi la diffusion de leur doctrine. Plus d'une décennie s'était écoulée depuis la fin des révoltes babies et les shaykhis espéraient peut-être faire connaître de nouveau leur système de pensée à une population plus étendue. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī avait reconnu avoir rencontré, dans les années précédentes, de la méfiance, certains clercs considéraient en effet le shaykhisme comme étant l'initiateur du babisme[64]. Sans accorder une grande importance au prosélytisme religieux, on remarque que, dès que les circonstances leur furent plus favorables, les shaykhis kirmānī cherchèrent à diffuser leur littérature dans le monde chiite. Ainsi, l'année où ce *waqf* fut

62. Sur la nécessité pour toute forme de groupe de s'approprier un lieu pour le développement de son identité, voir K. Hetherington, *Expressions of Identity : Space, Performance, Politics*, Londres, 1998, p. 105-156.

63. La bibliothèque de l'école Ibrāhīmiyya comptait environ 3 000 volumes dans les années 1960-1970 et relativement peu d'ouvrages des maîtres shaykhis.

64. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 33.

constitué, en 1284/1867, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī formula une réfutation du babisme précisément en s'appuyant sur le quatrième pilier[65]. D'autre part, l'introduction du *Iǧtihād va taqlīd* d'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, composé en 1362/1943-1944, est à ce titre très claire, puisque l'auteur déclare que les chiites sont désormais prêts à entendre une clarification des concepts de *taqlīd* et d'*iǧtihād*, et peut-être comprendre et accepter que l'*iǧtihād* réglé sur le *muǧtahid* est invalide[66].

Malgré leur relative discretion et le caractère communautariste de leur organisation, l'attachement des shaykhis à la diffusion de leurs œuvres peut être entendu comme la volonté de s'assurer que leur voix est présente au sein du chiisme. Aussi peut-on penser que c'est grâce à la publication et à la diffusion de cette littérature qu'un grand nombre de ralliements au shaykhisme en Iran au cours du XXe siècle eurent lieu.

65. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, Kerman, 1384/1964-1965.
66. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 46, 72, 88.

Troisième chapitre
Le recours au *waqf* sous la direction de Muḥammad Ḫān Kirmānī

Muḥammad Ḫān Kirmānī est né à Kerman en 1263/1846 et est mort en 1324/1906 à Langar, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Kerman. Il a étudié auprès de son père, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, et a reçu une *iǧāza* de lui ; ensemble, ils ont collaboré à plusieurs ouvrages. Muḥammad Ḫān Kirmānī enseigna par ailleurs à l'école Ibrāhīmiyya avec ses frères Muḥammad Qāsim Ḫān Kirmānī et Muḥammad Raḥīm Ḫān Kirmānī avant de prendre la tête de la branche kirmānī après la mort de son père en 1288/1871[1]. Contrairement aux trois premiers maîtres de l'École, il ne vécut pas dans les *ʿAtabāt*. Il étudia et enseigna à Kerman, au sein de l'école Ibrāhīmiyya, et initia donc de nombreux habitants de Kerman au shaykhisme. C'est la raison pour laquelle Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī insista sur la très bonne réputation dont Muḥammad Ḫān Kirmānī jouissait auprès de la population de la ville[2]. Ce dernier prit alors sous sa protection son jeune frère Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, qui, à sa mort, lui succéda à la tête de l'École shaykhie kirmānī et auquel il délivra une *iǧāza*. Environ 180 volumes lui sont attribués.

Waqf n°4[3] : entretenir la mémoire de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī

Muḥammad Raḥīm Ḫān Kirmānī, le fils aîné de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, enterra le corps de son père à Karbala, aux pieds de l'Imām Ḥusayn et

1. Pour plus d'informations sur Muḥammad Ḫān Kirmānī, voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 242-245.
2. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 57.
3. Idāra-yi kull-i awqāf va umūr-i ḫayriyya-yi ustān-i Kirmān, dossier n°623. Voir O. Riḍāʾī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān*. Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, p. 251. À la différence du *waqfnāma* n°2, nous disposons d'une photocopie du document original et il ne semble pas que celui-ci contienne d'erreurs. Nous avons édité ce document et présenté un facsimilé dans D. Hermann et O. Rezai, « Le rôle du *vaqf* dans la formation de la communauté *shaykhī kermānī* », p. 121-124.

auprès de Sayyid Kāẓim Raštī. Un peu plus de trois ans plus tard, l'un des disciples de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, Ḥāǧǧ Muḥammad Ṣādiq, décédait. Dans son testament, il stipulait qu'à sa mort l'un de ses biens soit transformé en *waqf* et consacré à entretenir la mémoire de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī. Il souhaitait également que Muḥammad H̱ān Kirmānī se charge d'exécuter ses volontés, ce qu'il fit au début du mois de ḏī l-qa'da 1291/décembre 1874. Ce *waqf* était constitué d'un jardin (*bāġ*) composé de trois terres agricoles, et se nommait bāġ-i Gūdīz ou bāġ-i Mūrd-i Qadīm[4]. D'une superficie de 78 *man*, il disposait de huit *āqča* d'eau[5]. Le salaire du *mutawallī* était fixé à 2/10e des revenus du *waqf*. Les 8/10e restant devaient être consacrés à l'organisation de cérémonies de deuil à la mémoire de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī. Cette commémoration devait durer un jour et une nuit (la journée du 22 ša'bān et la nuit du 23 ša'bān) et se dérouler dans deux lieux différents : à la maison de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī à Kerman, et auprès de sa tombe à Karbala.

Traduction des extraits du document :

Au nom de Dieu, qui connaît les secrets et les consciences.

> (…) Le défunt (…) Ḥāǧǧ Muḥammad Ṣādiq, fils du défunt Āqā-yi Ismā'īl Tāǧir Kirmānī, a demandé dans son testament qu'après sa mort, son jardin Gūdīz, célèbre sous le nom de Mūrd-i Qadīm, devienne un *waqf*. Il a spécifié qu'il devait être utilisé pour commémorer la mort de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī – la journée du 22 ša'bān – et recevoir les shaykhis lors de ce deuil. (…) De plus, ce *waqf* devra servir à l'entretien et à l'embellissement de la tombe de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī (…) située à Karbala la Noble. (…) Muḥammad H̱ān Kirmānī (…), fils de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, a été désigné pour accomplir ce testament. Ce *waqf* est éternel et légal. Ce jardin contient 78 *man* de terre arable divisée en trois parts : les terres de H̱āliyya (40 *man*), Pay-i Tall (30 *man*) et Ma'āmlū (8 *man*). Il comporte aussi huit *āqča* d'eau (…). Les bénéficiaires du *waqf* seront shaykhis (…). Les bénéfices devront être divisés en dix parts. 2/10e reviendront au *mutawallī* en tant que salaire, et les 8/10e restants seront partagés en deux parts égales. La première part sera utilisée pour organiser une cérémonie la journée du 22 ša'bān et la nuit du 23 ša'bān dans la maison de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī

4. Ce bien est présenté comme un *bāġ* (jardin). Toutefois, il ne s'agissait pas d'un verger, mais de terres agricoles. Il se situe à Šahdād, à l'est de Kerman.
5. L'*āqča* est l'une des mesures servant à évaluer la quantité d'une substance liquide comme l'eau. Il est difficile d'en établir une correspondance dans la région de Kerman, à la période qajare.

(…), où en tout autre lieu que le *mutawallī* jugera adéquat[6]. Des descendants de Ḥāğğ Muḥammad Ṣādiq, ou des croyants[7], devront être invités à cette commémoration. La seconde part devra être consacrée à l'embellissement de la tombe lumineuse et pure [celle de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī].
Le droit à la vente [des produits du bāġ-i Gūdīz] est réservé au *mutawallī*. C'est à lui de juger le moment opportun pour cela. S'il le juge nécessaire, il peut conserver cet argent jusqu'au jour de la commémoration. Il peut également le prêter ou bien l'utiliser de toute autre manière qui lui semble juste.
Aujourd'hui, Muḥammad Ḫān Kirmānī (…) a été présenté comme *mutawallī* (…). Au cours de sa vie, il devra désigner le futur *mutawallī*. Ce dernier devra faire de même à son tour. Cette désignation devra se faire en la présence du juge religieux des shaykhis[8] ou lors d'un rassemblement de croyants de cette même branche.
Le 2 ḏī l-qaʿda 1291[9] [11 décembre 1874].

Diversification des activités du chef de la communauté

Ce *waqfnāma* garantit au gestionnaire une grande liberté économique. Muḥammad Ḫān Kirmānī s'est lui-même désigné *mutawallī* et a stipulé que les agriculteurs travaillant sur cette terre sont des salariés qui n'ont pas le droit de vendre les produits qu'ils cultivent[10]. La vente est donc une prérogative du *mutawallī* (*ḥaqq-i furūšī ba mutawallī*). Les 8/10e des revenus du bāġ-i Gūdīz devaient être dévolus à une cérémonie qui n'avait lieu qu'une fois par an. Muḥammad Ḫān Kirmānī a donc spécifié que, dans ce laps de temps, le gestionnaire devait valoriser les gains obtenus. Cette mention est importante car elle renforce le rôle du gestionnaire, en l'occurrence Muḥammad Ḫān Kirmānī[11]. D'ailleurs, l'activité économique du maître shaykhi s'est accrue lors de la vente de propriétés d'État (*ḫāliṣiğāt*) par Nāṣir

6. Une prudente marge de manœuvre est ici proposée pour organiser cette cérémonie dans un autre lieu, au cas où il ne serait plus possible de la célébrer dans la maison de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī.
7. Ici, le terme *mu'min* (croyant) est presque synonyme de shaykhi kirmānī.
8. L'identité du juge religieux n'est pas précisée ici. Il s'agit peut-être du responsable même de l'École shaykhie.
9. L'état du document ne nous permet pas de distinguer le sceau du *waqfnāma*.
10. Les travailleurs vendaient souvent eux-mêmes les fruits de leur travail. Ils redistribuaient ensuite les bénéfices au propriétaire.
11. Il est intéressant de noter que, deux ans plus tard, au mois de ḏī l-qaʿda 1293/novembre-décembre 1876, Muḥammad Ḫān Kirmānī recommanda la pratique du commerce aux croyants, ce qui lui semblait conseillé par les imâms (voir « Risāla dar sulūk ba ḫwāhiš-i yikī az iḫwān », dans *Mağmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar sulūk (5)*, Kerman, 1351š./1972-1973, p. 2-25, aux p. 21-22).

al-Dīn Šāh[12]. Dès lors, les maîtres shaykhis kirmānī devinrent d'importants propriétaires terriens et firent de l'agriculture leur principale activité professionnelle. Dans son histoire sociale et doctrinale du shaykhisme, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī souligne que ses prédécesseurs furent particulièrement rigoureux dans leur gestion et le commerce des grains, précision d'autant plus importante que les grands propriétaires terriens de la période qajare étaient fréquemment accusés de spéculer sur ces céréales, allant jusqu'à provoquer des famines[13].

Ainsi, le *mutawallī* devait s'efforcer de valoriser les gains obtenus en vue de la commémoration de la mort de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. C'est peut-être la première fois qu'un bien n'appartenant pas à la famille Ibrāhīmī était transformé en *waqf* pour la communauté shaykhie kirmānī. Dans l'ensemble des *waqfnāma* shaykhi kirmānī en notre possession, il s'agissait auparavant de biens de la famille Ibrāhīmī qui avaient été constitués en *waqf*, bien que le *mutawallī* ne fût pas un membre de la famille. Il était courant que des oulémas, en marge du clergé et n'exerçant pas de charges officielles, vivent de la gestion d'un *waqf*. Muḥammad Ḫān Kirmānī ne pouvait donc pas occuper un poste public, ainsi que des responsabilités collectives, telles qu'imâm de la prière du vendredi (*imām-i ǧum'a*), chef des juges de la province (*šayḫ al-islām*), juge de districts et de centres urbains (*qāḍī*), chef des clercs (*mullā bāšī* ou *niẓām al-'ulamā'*), orateur à la cour (*ḫaṭīb-i darbārī*) ou représentant de la cour (*ṣadr-i dīwān-i ḫāna*). La gestion d'un mausolée ou d'un autre *waqf* public important était certainement exclue. Au cours de la période qajare, il est devenu plus difficile pour des religieux non-*uṣūlī* de se voir attribuer un tel poste. À l'ère safavide, par exemple, un savant *aḫbārī* tel al-Ḥurr al-'Āmilī a été désigné comme gestionnaire du *waqf* du sanctuaire de l'Imām 'Alī Riḍā à Machhad[14]. Mais cela s'est rarement produit au XIXe siècle. En outre, l'ordre ḏahabī eut la plus grande difficulté à garder la gestion du mausolée de Šāh Čirāġ à Chiraz. La pratique d'une activité professionnelle ou la gestion d'un *waqf* était d'autant plus nécessaire pour les maîtres shaykhis kirmānī que la plupart de ces charges n'avaient pas de légitimé religieuse à leurs yeux. Nous savons aussi qu'à la période contemporaine, les

12. M. Šāhidī, « Amlāk-i ḫāliṣāh va siyāsat-i furūš-i ān dar dawra-yi nāṣirī », *Tārīḫ-i mu'āṣir-i Īrān*, vol. 1/3, 1376š./1997-1978, p. 49-70. Une partie de ces terres était en fait des *waqf* confisqués par l'État en raison de l'absence d'héritiers directs. Voir M. Yiktā'ī, « Māliyya-yi kišvar dar zamān-i qāǧār », *Barrisī-hā-yi tārīḫī*, vol. 8/6, 1353š./1974-1975, p. 137-176, à la p. 141.

13. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 60-61.

14. R.J. Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, Londres, 2004, p. 130-132.

maîtres shaykhis kirmānī ont mis un point d'honneur à ne percevoir aucune rémunération pour l'exercice de leurs charges religieuses auprès des membres de la communauté.

La diversification des activités du *šayḫ*, marquée après la mort de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, a contraint Muḥammad Ḫān Kirmānī à assumer un nouveau statut et de nouvelles responsabilités. Peu avant sa mort, en 1282/1865, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī était fier de déclarer qu'il était toujours resté à l'écart de toutes les formes de pouvoir. Il tirait même un prestige personnel à n'avoir géré aucun *waqf* :

> J'approche de mes 60 ans. Ma barbe est devenue blanche. Je n'ai aucun poste et aucune responsabilité, ni civils ni religieux. Je ne suis le *mutawallī* d'aucun *waqf*[15].

Il est toutefois nécessaire de souligner que cette évolution vers le renforcement communautaire ou confrérique, ainsi que la diversification des activités du *šayḫ* ne sont pas spécifiques aux shaykhis kirmānī. Il s'agit d'un mouvement ayant touché un grand nombre de nouvelles « communautés musulmanes » (*ǧamāʿat-i islāmiyya*) ou de « communauté des croyants » (*ǧamāʿat-i mu'minīn*) à travers le monde et qui, comme les shaykhis, ont émergé au XIIIe/XIXe siècle[16]. Dans le cas de Muḥammad Ḫān Kirmānī et des maîtres shaykhis kirmānī postérieurs, il est possible que la gestion de ce *waqf*, même relativement modeste, favorisait leur attachement à une activité professionnelle agricole ainsi que leur ancrage dans la région de Kerman. En effet, en devenant d'importants propriétaires terriens de la région, leur rôle économique dans le Kerman s'accroissait et nécessitait une présence presque permanente.

Parmi d'autres aspects remarquables de ce *waqfnāma*, soulignons le style littéraire de Muḥammad Ḫān Kirmānī lorsqu'il décrit les trois premiers maîtres shaykhis, et particulièrement Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, pour lequel il déploie un vocabulaire et un lexique technique élogieux. Sa tombe constituant l'objet du *waqf*, on trouve plus de qualificatifs le caractérisant

15. M.I. Bāstānī Pārīzī, *Ḥamāsa-yi kavīr*, Téhéran, 1356š./1977-1978, p. 449.
16. On peut penser ici aux nouveaux mouvements aḥmadiyya et deobandī en Inde ou mahdiste au Soudan. Ce phénomène s'est certainement accentué en raison des recompositions sociales et politiques sous l'effet de la colonisation européenne. Sur ce phénomène dans les sociétés musulmanes au XIIIe/XIXe siècle, voir J. Voll, *Islam : Continuity and Change in the Modern World*, New York, 1994 ; R. Seán O'Fahey, « Sufism in Suspense : The Sudanese Mahdi and the Sufis », dans *Islamic Mysticism Contested*, p. 267-282.

que ceux attribués à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et à Sayyid Kāẓim Raštī. Il s'agit, à nouveau, de marquer le statut spirituel élevé que lui accordent les shaykhis kirmānī. Il semble qu'aucun des maîtres shaykhis postérieurs à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ne lui ait été comparé. Et, comme nous l'avons déjà remarqué, sur le site internet des shaykhis kirmānī, les maîtres postérieurs à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī sont présentés comme étant des commentateurs des trois premiers maîtres de l'École. Enfin, au delà de son œuvre théologique, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fut aussi le bâtisseur de la communauté après la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, du fait notamment qu'il a rassemblé autour de lui la grande majorité des membres de la famille Ibrāhīmī. Et c'est après que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī eut assumé la succession de Sayyid Kāẓim Raštī que l'on a parlé de branche shaykhie « kirmānī ».

Le waqf *comme moyen de définir le shaykhisme dans sa géographie et sa spécificité*

Ce document atteste par ailleurs à plusieurs égards de l'évolution du shaykhisme kirmānī. Ce *waqf* impose tout d'abord une extension des lieux gratifiés d'une aura religieuse. Jusqu'à la mort de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, les shaykhis kirmānī accordaient une grande importance à l'école Ibrāhīmiyya. Avec ce *waqf*, le tombeau de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī à Karbala et sa maison à Kerman ont acquis une place particulière. Cette tradition se poursuivit après la mort des autres maîtres shaykhis. Muḥammad Ḫān Kirmānī est mort en retraite à Langar, à quelques kilomètres de Kerman, pendant les événements du mouvement constitutionnel. Les shaykhis kirmānī sont également attachés à la maison dans laquelle il décéda ; des *maǧlis* y étaient organisés, notamment pour les cérémonies de *ʿāšūrā*. La localisation de sa tombe contribua à accroître son statut spirituel aux yeux de la communauté shaykhie kirmānī et peut-être aussi de la protéger face à de possibles profanations. Ainsi, les shaykhis kirmānī conservaient un lien symbolique fort avec les *ʿAtabāt*, cœur du monde chiite, dont ils avaient été contraints de s'éloigner.

Enfin, ce *waqf* a accentué la spécificité de l'École et renforcé les liens de la communauté en inscrivant une date qui lui est propre au calendrier religieux : l'anniversaire du décès de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Dans l'ensemble des écoles musulmanes, attention et révérence ont toujours été accordées aux tombes des savants[17]. Remarquons toutefois que l'anniversaire du décès de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a donné lieu à une cérémonie

17. Le seul courant de pensée faisant exception est peut-être le wahhabisme. Voir H. Algar, *Wahhabism : A Critical Essay*, New York, 2002, p. 26-27, 33-34.

institutionnelle et pérenne amorçant l'évolution du shaykhisme vers un ordre non-soufi. Si cette pratique est centrale dans le soufisme, et connue sous le nom de la commémoration de l'ʿ*urs* – l'« union mystique » du maître soufi avec Dieu –, nous devons cependant rappeler que les shaykhis kirmānī s'opposèrent au soufisme[18]. D'ailleurs, contrairement au soufisme chiite, seule l'adhésion à la doctrine shaykhie marque l'appartenance à l'École. Il n'existe donc aucune cérémonie particulière consacrant le fait de devenir membre. Dans le soufisme chiite, au contraire, il faut effectuer un « pacte initiatique » (*bayʿat*) avec le maître, soit au moins deux rituels : les « grandes ablutions » (*ġusl*) et la « repentance » (*tawba*)[19]. Les shaykhis kirmānī se présentent comme une *maktab* (école) ou une *firqa* (faction) du chiisme duodécimain. Ils ne se désignent pas en tant que *ṭarīqa*, comme le font les ordres soufis, meme s'ils utilisent parfois ce terme dans son sens originel pour désigner une règle ou une voie mystique[20]. Il est difficile de qualifier les shaykhis kirmānī par un seul vocable et nous les avons nous-même désignés dans cet ouvrage d'« École théologico-mystique » ou d'« Ordre ». M.A. Amir-Moezzi, quant à lui, les a introduits en tant que « confrérie mystique duodécimaine », tout en les distinguant clairement des ordres soufis[21]. D. MacEoin, pour sa part, a qualifié le shaykhisme de *maḏhab*[22].

18. Comme autre type de confrérie musulmane non-soufie et même anti-soufie, on peut également mentionner les « Gens du Blâme » (*Ahl al-malāma*). Voir à ce sujet F. de Jong, « Malâmatiyya. I. Pays du centre du monde islamique », *EI²*, vol. VI, p. 217-218 ; Idem, « Malâmatiyya. II. Iran et pays orientaux », *EI2*, vol. VI, p. 218-219. Voir également Sulamī, *La lucidité implacable. Epître des Hommes du Blâme*, (Trad. de l'arabe, présenté et annoté par R. Deladrière), Paris, 1991.
19. Voir les pages que consacrèrent le maître niʿmatullāhī Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī sur cette pratique du « pacte initiatique » (*bayʿat*), des « grandes ablutions » (*ġusl*) et de la « repentance » (*tawba*) (*Wilāyatnāma*, Téhéran, 1380š./2001-2002, p. 38-42).
20. On peut citer ici l'ouvrage de Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Kitāb-i mubārak-i misbāḥ al-sālikīn*. Le second chapitre, intitulé *dar ṭarīqat*, est une présentation de plus d'une cinquantaine de notions sur lesquelles le croyant est invité à réfléchir afin de pouvoir progresser vers Dieu et l'Imām du Temps (*Ibid*, p. 76-234).
21. M.A. Amir-Moezzi, « Visions d'Imams », p. 104 ; Idem, « Remarques sur les critères », p. 39. Ailleurs, M.A. Amir-Moezzi présente les shaykhis kirmānī en tant qu'« ordre » (« Une absence remplie de présences », p. 1) ou bien comme une « école théologico-mystique » (« Remarques sur les critères », p. 33).
22. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 116.

Waqf n°5[23] : L'esprit de corps

Au mois de ǧumādā al-awwal 1300/mars 1883, Bībi Fāṭima Sulṭān Ḫānum, l'une des filles de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, décide de constituer une petite parcelle de terrain en *waqf*. Il s'agit du 4/96e du champ d'Istīkān qu'elle possède[24]. Les modalités et l'usage de ce *waqf* montrent une accentuation des évolutions soulignées dans le *waqf* n°4. Mais il comporte une nouveauté. Le *waqf* est accordé au douzième imâm. En raison de l'Occultation, les *mutawallī* ne sont désignés que temporairement et devront abandonner leurs prérogatives lorsque l'Imām caché effectuera sa parousie.

Traduction des extraits du document :

Après grâce [à Dieu] (…).

> (…) puisque Dieu a accordé sa grâce à sa servante, Fāṭima Ḫānum (…). Pure fille de celui qui rend fier les oulémas, refuge des sages (…). Elle est la fille de celui qui manifeste les ordres du Prophète, socle des piliers de l'islam et des musulmans, étendard de la guidance, briseur des idoles du péché, clef du trésor des secrets des imâms, lampe qui éclaire le propos des amis de Dieu (*awliyā'*) et des pieux connus de toutes les créatures, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Ce *waqf* éternel, et juste religieusement, a été établi. Il contient 4/96e des *ḥabba* du champ d'Istīkān, situé à Tikāb-i Ḫubīṣ (…). Ce *waqf* est dédié à son excellence, protégé par Dieu dans les deux mondes (…), le Maître du Temps [le douzième imâm] (…). Cela à une condition : pendant la période de son Occultation, le *mutawallī* [Muḥammad Ḫān Kirmānī] divisera chaque année les bénéfices en 10 parts. Il en prendra 2/10e pour lui et les 8/10e restants seront consacrés à l'embellissement de la tombe de son père [Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī] située à Karbala. [Longue description de son emplacement précis]. (…) Au cours de l'Occultation, la gestion du *waqf* sera accordée au […] refuge des oulémas (*kahf al-'ulamā'*), cause de l'existence des grands sages (*ḥukama*), détenteur des hauts rangs de la science rationnelle et scripturaire, détenteur des dérivés (*furū'*) et des principes (*uṣūl*) [de la religion], divulgateur des secrets, propagateur des versets et des traditions, révélateur des complexités de la loi, étendard de la guidance pour tous les assoiffés de guidance, appui (*masnad*) unique[25].

23. Daftar-i asnād va šināsā'ī mawqūfāt, Dossier Kerman n°427. Voir O. Riḍā'ī (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān*. Fasc II : *Ustan-i Kirmān*, p. 227.
24. Cette terre se situe à Tikāb-i Ḫubīṣ, dans la région de Šahdād.
25. Muḥammad Ḫān Kirmānī est donc décrit comme un savant religieux ayant la capacité de sauver les autres oulémas. Ce type d'expression étaient couramment utilisé à l'époque qajare, y compris pour qualifier les *marǧa'-i taqlīd*.

La gestion sera attribuée à celui qui englobe les degrés principaux et dérivés de la religion, découvre les vérités et les secrets de la religion divine et éclaire les versets et les traditions du Prophète et des imâms. La gestion sera concédée à l'appui de la religion. La gestion sera accordée à celui qui présente les complexités de la religion divine, (...) Muḥammad Ḫān Kirmānī (...)[26]. Il faudra que le *mutawallī* de ce *waqf* soit le même que celui du jardin Mūrd-i Qadīm (...)[27]. Une clause supplémentaire est ajoutée : Tout usage de ce *waqf*, même pour la location, est interdit (*ḥarām*) aux oulémas non-shaykhis[28].
Ǧumādā al-awwal 1300 [mars 1883]. (...).
[Sceau :] Muḥammad b. Karīm.

En désignant Muḥammad Ḫān Kirmānī comme *mutawallī*, Bībi Fāṭima Sulṭān Ḫānum a précisé qu'il devrait gérer ce *waqf* dans les mêmes conditions que le jardin Mūrd-i Qadīm. Son nouveau salaire a donc été fixé à 2/10e des bénéfices. Les 8/10e restants devaient servir exclusivement à l'embellissement de la tombe de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī à Karbala. Ce *waqf* accentuait la sacralité de ce lieu aux yeux des shaykhis kirmānī. Et, malgré son importance économique moindre, il marque la rupture, toujours plus prononcée, entre shaykhis kirmānī et non-shaykhis kirmānī. En effet, Muḥammad Ḫān Kirmānī a déclaré la location de la terre interdite (*ḥarām*) à tout « savant » non-shaykhi. L'utilisation de ce terme juridique est importante, car elle montre que les oulémas non-shaykhis sont, dans l'ensemble, considérés comme *persona non grata*. Les shaykhis kirmānī estiment que certains religieux sont conscients de ne pas être en accord avec la science divine tout en revendiquant le droit de guider les hommes. Dans l'exposé du *rukn-i rābiʿ*, ils sont même associés à Iblīs ou Šayṭān[29]. Et ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī présenta insidieusement les maîtres shaykhis kirmānī comme des défenseurs de la religion face à Iblīs : « Soyez sûr qu'il y aura toujours un savant sur terre qui d'*Iblīs* protégera la religion »[30].

Cette clause finale du *waqfnāma* peut surprendre, elle établit en effet une constitution toujours plus élaborée de l'École et de son esprit de corps, même si cela s'accompagne d'une rupture nette avec le monde environnant, d'autant

26. Le document contient d'autres d'eulogies que nous n'avons pas jugé nécessaire de traduire ici.
27. Voir le *waqf* n° 4.
28. Même si cela n'est pas précisé, il s'agit ici des oulémas n'étant pas shaykhis kirmānī. Les shaykhis ne désignent jamais explicitement leur branche. Ils utilisent uniquement ces catégorisations à l'oral pour se distinguer des autres courants.
29. Voir notamment ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*, p. 28-29, 123-124.
30. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*, p. 105.

plus que les prérogatives du *waqf* sont censées être appliquées jusqu'au retour de l'Imām caché. L'époque où, à Karbala, Sayyid Kāẓim Raštī tentait encore de rapprocher les disciples shaykhis et non-shaykhis semblait révolue[31]. Les attaques à l'encontre des shaykhis perdurent et il devint prioritaire d'organiser la rupture, inévitable et presque entérinée, notamment avec les oulémas non-shaykhis de Kerman et sa région.

Plusieurs causes expliquent cette évolution. D'une part, cinq ans avant la constitution de ce *waqf*, en 1295/1878, Kerman avait été le théâtre de violences visant les shaykhis, ce qui avait certainement laissé des traces[32]. Il est possible que ces aggressions fussent liées aux tensions entre shaykhis, à la suite de la succession de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en 1288/1871. Si les dissensions entre shaykhis et non-shaykhis demeurèrent régulières, elles n'explosèrent de nouveau qu'au cours du mouvement constitutionnel au point que, pour assurer sa sécurité, Muḥammad Ḫān Kirmānī dût quitter Kerman pour Langar, où il est décédé au mois de muḥarram 1324/mars 1906[33].

Les rivalités et les compétitions entre grandes familles de marchands et propriétaires terriens dans la seconde moitié du XIXe siècle ont probablement accentué les antagonismes entre shaykhis et non-shaykhis à Kerman, les shaykhis étant particulièrement actifs dans certains secteurs d'activités. Ainsi des bijoutiers installés dans le bazar Qayṣāriyya, jouxtant l'école Ibrāhīmiyya et partie constitutive du *waqf* n°2, avaient adhéré au shaykhisme. Les commerçants du textile, et notamment les négociants en tapis, étaient eux, au contraire, le plus souvent proche des milieux *bālāsarī* opposés aux shaykhis. Ces concurrences se manifestèrent de la façon la plus éclatante au sein de la famille d'Ḥāǧǧī Āqā ʿAlī Rafsanǧānī. Grand propriétaire terrien de la région de Rafsandjan et membre de l'École shaykhie, il finança la fondation de la mosquée shaykhie Čihil-Sutūn à Kerman et privilégia dans son testament (*waṣiyyatnāma*) un fils shaykhi issu d'une épouse shaykhie, au détriment d'un fils aîné qui, lui, n'était pas shaykhi et issu d'une épouse non-shaykhie. Le conflit s'envenima de sorte que les familles des deux fils s'adressèrent à des juridictions religieuses (*šarʿ*) pour arbitrer leurs différends. Ces rivalités aboutirent à l'affaiblissement économique et social de ces deux familles[34].

31. Sayyid Kāẓim Raštī, *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, notamment à la p. 14.
32. Š. Naǧmī, *Gāhšumār-i tārīḫ-i Kirmān*, vol. I, Kerman, 1381š./2002-2003, p. 472.
33. Nous reviendrons dans notre troisième partie sur les violences à l'encontre des shaykhis, à Kerman, à l'aube du mouvement constitutionnel.
34. Voir J. Gustafson, « Household Networks and Rural Integration in Qajar Kirman », *IJMES*, vol. 46/1, p. 51-72 ; Idem, *Kirman and the Qajar Empire*, p. 81-83.

Cette évolution, qui a conduit à la rupture entre shaykhi et non-shaykhis, s'explique d'autre part par le fait que, sous Muḥammad Ḫān Kirmānī, la doctrine du *rukn-i rābiʿ* s'est précisée et a continué à être enseignée aux shaykhis kirmānī, lesquels rêvaient de créer une communauté « idéale » de chiites éloignée de toute forme d'égarement doctrinal et d'ignorance. Accentuée par l'ostracisme à leur égard, une certaine distance vis-à-vis du monde extérieur devint alors indispensable à la jeune École. De plus, la foi dans le *rukn-i rābiʿ*, qui implique des obligations de solidarité entre frères de religion (*iḫwān-i dīn*), participe à cette construction sociale et communautaire. C'est d'ailleurs par ce thème que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī concluait le quatrième et dernier volume de son *Iršād al-ʿawāmm*[35]. Le fait d'achever cet ouvrage fondamental sur cette notion, après avoir analysé les trois autres principes de la religion, est une manière d'expliciter la religion par la solidarité sans faille devant exister entre les croyants. Implicitement, cette solidarité entre « frères » shaykhis peut impliquer une limitation des relations sociales avec les chiites non-shaykhis. C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre ce désaveu de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī : « Si quelqu'un possède une amitié pour nos ennemis, alors ce dernier n'est pas de nous et nous ne sommes pas de ce dernier »[36]. Muḥammad Ḫān Kirmānī a lui aussi développé ce concept, déclarant au lecteur que la majorité des religieux se sont attachés à détruire cet appel à l'unité et à la fraternité entre les fidèles[37]. Après avoir présenté la foi dans le *rukn-i rābiʿ* comme la conséquence naturelle du devoir de maudire les ennemis des imâms (*tabarrāʾ*), il recommande que l'on évite strictement ceux qui n'appartiennent pas à la religion de Muḥammad : « Evite toute personne qui n'appartient pas à la religion de Muḥammad comme on évite le fauve »[38].

Nous savons que le chiisme exige du croyant de posséder la *tabarrāʾ* à l'égard des ennemis des imâms, au nom de l'obligation de *tawallāʾ*[39]. Dans son

35. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, p. 427-508.
36. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar ğavāb-i suʾālāt-i Niẓām al-ʿUlamāʾ*, p. 8-9.
37. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ğavāb-i suʾālāt-i Āqā-yi Sayyid Ḥusayn Mūsawī Karbalāʾī », p. 98-99.
38. *Ibid.*
39. Sur le concept de *tabarrāʾ* et *tawallāʾ* comme « haine sacrée » et « amour sacré », voir M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 308-310 ; Idem, « Une absence remplie de présences », p. 9 ; E. Kohlberg, « Barāʾa in Shīʿī Doctrine », *JSAI*, vol. 7, 1986, p. 139-175. Voir également J. Calmard qui a travaillé sur l'usage de ces concepts à la période safavide, « Les rituels shiʾites et le pouvoir. L'imposition du shiʾisme safavide : eulogie et malédictions canoniques », dans *Études Safavides*, J. Calmard (éd.), Paris/Téhéran, 1993, surtout aux p. 117-121 ; Idem, « Tabarruʾ », *EI*[2], vol. X, p. 21-23.

Kitāb-i mubārak-i misbāḥ al-sālikīn, après un long exposé sur les croyances et les pratiques à adopter afin de se rapprocher de Dieu et de l'Imām du Temps, Muḥammad H̱ān Kirmānī demande, à qui s'efforce de suivre cette voie, de fuir ceux qui se consacrent à ce monde comme on fuit une panthère[40]. Si une rupture aussi radicale n'est pas possible, il conseille de ne pas participer à leurs assemblées religieuses (*maǧlis*). Là aussi, cette recommandation semble indiquer qu'il faut s'abstenir de fréquenter les non-shaykhis. Celle-ci ponctue un long raisonnement où l'ensemble des règles de droit acquièrent un sens plus ésotérique grâce au *rukn-i rābiʿ*. Le jeûne (*rawza*), par exemple, est présenté comme un rituel permettant d'aimer les « amis », terme technique qui désigne les proches de l'Imām caché et, souvent, les shaykhis : « Le sens vrai du jeûne consiste à aimer les amis et à s'abstenir d'être hostile envers ces derniers »[41]. L'aumône légale (*zakāt*) est introduite avant tout comme une obligation religieuse renforçant les liens entre les « frères ». Muḥammad H̱ān Kirmānī revient également sur cette question dans son *Risāla dar naṣīḥat-yi iḫwān-i Rafsanǧān*[42]. Concernant le mariage, le paiement de la *zakāt* ou du *ḫums*, nous observons que Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī avait déjà adopté une attitude de défiance vis-à-vis des chiites non-shaykhis[43].

***

Comme les shaykhis kirmānī, la branche shaykhie tabrīzī a eu très tôt recours au *waqf* afin d'organiser et financer ses activités religieuses. À Tabriz, dès 1241/1824-1825, des élèves de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ont bâti une mosquée nommée Ḥuǧǧat al-islām – alors que l'École shaykhie n'en était encore qu'à ses débuts – dont la construction et les frais de fonctionnement ont été financés par le *waqf*[44]. Elle fut en fonction pendant les périodes qajare et pahlavi. Deux autres mosquées ont rapidement été construites dans la ville grâce au *waqf*. La première, Ṣāḥib al-amr, en 1266/1850, se situe au nord du centre ville, près du quartier populaire de Surḫāb[45] ; elle deviendra la mosquée la plus fréquentée par les shaykhis tabrīzī à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. La seconde, Kāẓimiyya, en 1271/1855, fut érigée en l'honneur de Sayyid

40. Muḥammad H̱ān, *Kitāb-i mubārak-i misbāḥ al-sālikīn*, p. 169.

41. *Ibid*, p. 31.

42. Muḥammad H̱ān Kirmānī, « Risāla dar naṣiḥat-i iḫwān-i Rafsanǧān », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī dar sulūk (5)*, p. 28-57, à la p. 56.

43. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 63-67, 75-78, 99-103.

44. Ch. Werner, *An Iranian Town in Transition*, p. 81-82.

45. *Ibid*, p. 75. La mosquée Ṣāḥib al-amr abrite aujourd'hui un musée consacré au Coran.

Kāẓim Raštī, par un autre savant shaykhi tabrīzī, Ḥāǧǧī Mullā ʿAlī Marandī[46]. Ces différents *waqf*, nécessaires aux shaykhis tabrīzī afin qu'ils disposent d'un lieu de culte et d'enseignement sûr et protégé, ont été introduits et discutés par Ch. Werner.

Conclusion

Il semble que la diffusion du shaykhisme dans différentes localités iraniennes s'est estompée dès les années 1860. Dès lors, les affiliations devinrent le plus souvent individuelles émanant de croyants ayant eu l'opportunité de découvrir l'exposé théosophique et doctrinal shaykhi, et attirés par la réputation de religieux intègres de leurs maîtres. La séparation sans ambiguïté entre politique et religion dans le shaykhisme a certainement joué un rôle important dans ces ralliements, bien que peu nombreux et risqués. Parallèlement, le shaykhisme s'est fortement consolidée à Kerman et à Tabriz, et reste profondément associé à l'histoire sociale de ces villes.

Les *waqfnāma*, peu exploités jusqu'à présent, sont riches en informations précises sur la manière dont les shaykhis kirmānī se sont établis en Iran à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī, suite à leur départ forçé de Karbala, en faisant de Kerman leur nouveau centre. Ils illustrent également l'évolution du shaykhisme kirmānī vers une communauté théologico-mystique unie et solidaire, comme une conséquence sociologique directe de la doctrine du *rukn-i rābiʿ* et des persécutions dont elle était victime. Le renforcement communautaire est en outre perceptible lorsqu'on prend connaissance de la doctrine du *rukn-i rābiʿ* telle que l'expose Muḥammad Ḫān Kirmānī. Les *waqfnāma* le rendent tangible par la richesse et la précision des détails qu'ils contiennent, et complètent, après la lecture de nombreux traités shaykhis kirmānī, la vision que nous en avons.

Les *waqfnāma* shaykhis kirmānī étudiés ici révèlent de plus la bonne intégration du shaykhisme kirmānī au sein de la famille qajare régnante. C'est sous l'impulsion d'un *ḫān* et gouverneur qajar, Ẓahīr al-Dawla, que de nombreux biens personnels ont été transformés en *waqf*, source de financement des activités de l'École shaykhie – soit l'enseignement, les cérémonies religieuses et la publication d'ouvrages. Notons que des gouverneurs qajars adhérant à différents crédos théologiques procédèrent de même en finançant amplement les madrasas et autres institutions religieuses.

46. *Ibid*, p. 226.

Le recours au *waqf* apparaissait comme indispensable à l'organisation des communautés musulmanes minoritaires. Comme nous le verrons dans la troisième partie, l'histoire dramatique de la branche bāqirī illustre elle aussi l'importance du *waqf* dans l'organisation d'une jeune communauté religieuse en terre d'islam. En refusant de reconnaître la direction du shaykhisme par Muḥammad Ḫān Kirmānī, les shaykhis bāqirī ont perdu le bénéfice du premier *waqf* établi par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (*waqf* n°2). Ils ne pouvaient naturellement plus étudier la théologie à l'école Ibrāhīmiyya, désormais dirigée par Muḥammad Ḫān Kirmānī. Et cette jeune communauté, par avance vulnérable aux attaques dont elle était l'objet, en fut certainement fragilisée.

Au début des années 1980, les *waqf* constitués par les shaykhis kirmānī ont été déclarés invalides (*bāṭil*). La pluparts ont été annulés, d'autres confisqués ou modifiés. Ce sont les responsables religieux (*ḥākim-i šarʿ*) qui ont entériné ces décisions dans chaque province. Pour les shaykhis kirmānī, cela s'est accompagnée de l'interdiction d'ouvrir un lieu d'enseignement public, comme l'école Ibrāhīmiyya. Leur maison d'édition, Saʿādat, a de plus été fermée.

Troisième partie

Les rapports sociaux entre communautés shaykhies et non-shaykhies

Introduction

À l'instar de nombreuses autres communautés minoritaires, les shaykhis ont connu au cours de la période qajare, différentes formes de violence et de ségrégation sociale, phénomène qui diminuera après la fin du mouvement constitutionnel. Ces actions étaient essentiellement initiées et dirigées par des membres du clergé chiite qui prenaient des décrets leur imposant des règles humiliantes, décrets le plus souvent justifiés au nom de l'impureté rituelle (*nağāsat*), due à la mécréance dont on les accusait[1]. En revanche, la jurisprudence sunnite eut moins recours à ce concept[2]. En Inde, par exemple, tandis que les religieux et les souverains chiites d'Awadh désignaient les hindous comme des êtres impurs (*nağis*), de nombreux sunnites les regardaient au contraire comme des « gens du livre » (*ahl al-kitāb*)[3]. Le naqšbandī Mīrzā Maẓhar Ğān-i Ğānān (m. 1195/1781) considérait même que les Védas hindoues étaient des textes révélés[4]. Pour les juristes chiites, l'impureté rituelle des mécréants était la conséquence de la première partie du verset IX : 28 : « Vous qui croyez ! Les polythéistes ne sont qu'impureté : ils ne s'approcheront donc plus de la mosquée sacrée après que cette année se sera écoulée »[5]. Cette lecture du Coran et des traditions en milieu chiite et iranien connut un important développement avec l'avènement des Safavides au XVI[e] siècle et l'imposition du chiisme comme religion d'État. Certains gnostiques et mystiques, tels Muḥammad Taqī Mağlisī (m. 1071/1660) et Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī, jouèrent aussi un rôle éminent dans l'évolution de ces régulations juridiques discriminantes, notamment en ce qui concerne le statut des Arméniens de Jolfa[6].

1. H. Algar, « Cleansing in Islamic Persia », *EIr*, vol. V, p. 700-702 ; I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, 1981, p. 213-216 ; D. Tsadik, *Between Foreigners and Shi'is. Nineteenth Century Iran and its Jewish Minority*, Standford, 2007, p. 17-19. Sur les positions originales des maîtres niʿmatullāhī sulṭān ʿalī šāhi qui ont réfuté ce principe, voir Sh. Pazouki, « *Fiqh* et soufisme », p. 126-127.
2. Sur le concept d'impureté (*nağāsat*) dans l'islam sunnite, voir Z. Maghen, « Close Encounters : Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunnī Jurisprudence », *Islamic Law and Society*, vol. 6, 1999, p. 348-392 ; A.J. Wensinck, « Nadjis », *EI*[2], vol. VII, p. 870.
3. J. Cole, *Roots of North Indian Shīʿism*, p. 227, 243.
4. D. Hermann et F. Speziale, « Introduction », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World*, p. 17.
5. Coran, IX : 28.
6. M. Ṣifatgol, *Saḫtar-i nihād-i dīnī va andīša-yi dīnī dar Īrān-i aṣr-i ṣafavī*, Téhéran, 1381š./2002-2003, p. 556-558 ; R. Matthee, *Persia in Crisis : The Decline of the Safavids and the Fall of Isfahan*, Londres, 2012, p. 183.

Ces accusations pouvaient entraîner de graves conséquences. Et ce, d'autant que la pratique de l'*iǧtihād* avait permis à des juristes d'interpréter très librement ce concept d'impureté rituelle et d'imposer, aux communautés religieuses non-musulmanes ou non-chiites, voire aux minorités chiites non-*uṣūlī*, des règles sociales très contraignantes. Ainsi, pendant la période qajare, l'accès aux hammams leur était interdit, de même que, pour certains musulmans taxés d'hétérodoxie, le droit d'être enterrés dans un cimetière musulman. Les shaykhis kirmānī et tabrīzī furent donc souvent contraints d'ouvrir leurs propres hammams. À l'époque qajare, le hammam tenait en effet une place centrale dans l'espace urbain comme dans la vie sociale[7]. Cette prééminence conférée à l'impureté rituelle dans la culture iranienne chiite et à son corollaire, la haine physique à l'égard de certaines communautés, a été violemment dénoncée par le réformateur et ultra-nationaliste Mīrzā Āqā Ḫān Kirmānī (m. 1314/1896) dans une diatribe particulièrement vive contre les juristes chiites :

> Ô juristes (*fuqahā'*) peu judicieux, la question de la pureté et de l'impureté ne mérite pas tant de débats et de conflits (…). [Vous avez débattu de cette question à un point] que seuls vos bains sales et sentant mauvais sont considérés comme purs en ce monde. Tout spécialement les juristes chiites qui estiment que toute personne sur terre est impure (…), excepté ceux qui reconnaissent ces croyances inutiles et dénuées de sens [ici les chiites]. Toute autre personne est un *kāfir* (mécréant) et il est *naǧis* (impur) ; il est *ḥalāl* (autorisé) de confisquer sa propriété, son sang est *hadar* (autorisé à être versé) et sa place est en enfer. Ô juristes chiites ! N'êtes-vous pas informés de mes [le Prophète Muḥammad] relations amicales avec les juifs de La Mecque et de Médine ? N'avez-vous pas entendu parler de mon attitude à l'égard des chrétiens ? J'avais l'habitude de rendre visite à leurs malades, d'accepter leurs invitations et partager leurs repas et d'utiliser leur vaisselle, et cela quel que soit ce qui y avait été cuisiné ; cela au point que, selon vos croyances, ma mort a été causée par du poison versé par ces juifs. Mais quels livres vous ont-ils ordonné de penser que les juifs et les chrétiens sont impurs au point que vous considérez tous les peuples du monde comme étant impurs et que vous abhorrez d'avoir des relations avec ces derniers ? (…) Cette question de la « pureté et de l'impureté », et vos inventions concernant ma religion, a abouti au fait que vous êtes détestés par l'ensemble des peuples. Vous avez fermé les portes de l'échange et celles du commerce à mon peuple et vous les avez privés de

7. Sur la place centrale du hammam dans la culture iranienne, voir les actes du colloque *Maǧmū'a-yi maqāla-hā-yi hamāyiš-i ḥammām dar farhang-i Īrānī*, Téhéran, 1384š./2005-2006.

> tout progrès civilisationnel comme industriel, de dignité comme de tranquillité ; vous en avez fait des invalides malades[8].

Eu égard à ce statut qui établissait l'impureté rituelle, des juristes ont tenté d'isoler économiquement les membres de la communauté shaykhie en interdisant toute transaction commerciale (*mu'āmala*) avec eux, considérant que l'argent manipulé par des êtres impurs l'était tout autant. Ce fut le cas à Hamadan au cours des années qui précédèrent les violences de 1315/1898[9]. De tels décrets étaient de même régulièrement dirigés contre les membres des minorités non-musulmanes, avec néanmoins, de manière sporadique, l'autorisation accordée à des commerçants musulmans de leur vendre des produits, mais non d'en acheter[10]. Si ces décrets avaient potentiellement la capacité de paupériser un groupe désigné, comme ce fut le cas pour certaines communautés juives du Fars entre autres, il est difficile d'évaluer à quel point ces mesures ont perturbé la vie des minorités intra-chiites et notamment des shaykhis. Comme nous le verrons, les auteurs shaykhis bāqirī évaluèrent les conséquences de ces décrets de façon très différente. Il est possible que l'interdiction de commercer avec les minorités intra-chiites ait résulté des humiliantes diatribes sur leur impureté rituelle supposée, ainsi que de leur mise au ban de la société à travers les différentes mesures d'interdiction d'accès aux hammams et aux cimetières.

Selon les périodes et selon les lieux, ces odieuses mesures pouvaient être, ou non, accompagnées de violences physiques plus ou moins graves. Celles-ci étaient souvent précédées de campagnes diffamatoires lancées par des religieux généralement de bas rang qui décrétaient les shaykhis mécréants et impurs. Le jihad pouvait être proclamé, et les biens et le sang des shaykhis déclarés licites (*ḥalāl*). Cela signifiait que la population était appelée à les piller et à les tuer. Cette pression, régulièrement entretenue par des décrets et des prêches enflammés, bien que parfois exclusivemetn verbale, limitait les nouveaux ralliements à l'École shaykhie. Le fait d'adhérer au shaykhisme n'était donc pas sans risque. Aussi les sympathisants hésitaient-ils à s'engager.

8. Passage issu du *Sa Maktūb* de Mīrzā Āqā Ḫān Kirmānī cité et traduit par S. Soroudi dans « Mirza Aqa Khan Kermani and the Jewish Question », dans *Muslim-Jewish Encounters : Intellectual Traditions and Modern Politics*, Ronald L. Nettler et Suha Taji-Farouki (éd.), Amsterdam, 1998, p. 158-159.

9. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i 'ibrat*, p. 64.

10. Nous pourrions mentionner la fatwa du religieux pro-constitutionnaliste Sayyid 'Abd al-Ḥusayn Lārī qui prohiba toute transaction commerciale avec les populations juives de Lār (voir *Asnād va mukātibāt*, p. 194).

Toutefois, hormis les explosions de violences, dont nous étudierons deux exemples parmi les plus importants – celles qui visa les shaykhis à Hamadan en 1315/1898, puis à Kerman en 1323/1905 -, il nous est difficile d'apporter plus d'informations sur le *modus vivendi* trouvé entre shaykhis et non-shaykhis. Celui-ci pouvait varier sensiblement d'une localité à une autre, d'une période à une autre, l'attitude des élites religieuses *uṣūlī* conditionnant en grande partie la nature de cette relation.

Si nous validons même partiellement l'idée émise par certains chercheurs selon laquelle les sociétés construisent deux types d'altérité – l'un « extérieur », renvoyant à un groupe considéré comme ethniquement ou nationalement distinct, et un autre « intérieur », désignant une partie de la population qui se différencie en fonction de sa religion, de son genre ou de sa classe sociale[11] –, il est alors possible d'interpréter les multiples formes de ségrégation sociale issues de l'impureté rituelle, en Iran à la période qajare, comme étant de formidables moyens, pour la majorité, de renforcer son identité collective et de la ritualiser face à l'autre, « intérieur », qu'il soit non-musulman ou même chiite, mais qui ne s'identifie pas à la doctrine dominante, comme ce fut le cas du shaykhisme. Tout en restant prudent quant à la portée de ces théories, il semble évident que ces processus d'exclusion favorisèrent *in fine*, chez la majorité des chiites iraniens, qui ne se percevaient d'ailleurs pas toujours comme *uṣūlī*, le sentiment d'incarner la nation et d'être garant de son unité, notamment dans une période d'affaiblissement politique face à l'Occident. Au cours de cette époque, les minorités intra-chiites pouvaient alors apparaître comme l'expression d'une division de la nation, voire comme des groupes récemment fondés dans le but de l'affaiblir.

11. Voir J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York, 2005 ; K. Hetherington, *Expressions of Identity : Space, Performance, Politics*, Londres, 1998 ; A. Melucci, *The Playing Self*, Cambridge, 1996.

Premier chapitre
Dialectique et sociologie du conflit entre shaykhis et non-shaykhis

Les factions citadines et religieuses dans l'Iran qajar

Les villes iraniennes furent longtemps organisées en groupes religieux, répartis en territoires et en quartiers (*maḥalla*), et entrant parfois en conflit. Avant la période safavide, les quartiers hanafites et chafiites de Nishapour et d'Ispahan s'affrontaient régulièrement, entraînant des conséquences désastreuses sur le plan économique[1]. Ces rivalités ont évolué à la suite de l'imposition du chiisme comme religion d'État sous les Safavides. À la période qajare, certaines villes restaient marquées par ce phénomène de division spatiale entre factions et quartiers *niʿmatī* et *ḥaydarī*, ce qui était notamment le cas à Ispahan, Chiraz, Yazd ou Dezfoul[2]. Ces groupes étaient également connus sous le nom de *niʿmatī-kāna* et *ḥaydarī-kāna*. Les *niʿmatī* déclaraient être les disciples du maître soufi Šāh Niʿmat Allāh Walī (m. 834/1431) et les *ḥaydarī* se réclamaient de Sulṭān Mīr Quṭb al-Dīn Ḥaydar Tūnī (m. vers 829/1426). Ces affrontements gagnaient en intensité lors de commémorations religieuses importantes, comme muḥarram, *ʿAyd al-Aḍḥā* (célébration du sacrifice), ou après la prière du vendredi. Les mariages entre des membres des deux groupes étaient rares, les factions s'accusant mutuellement d'être impures. Le conflit entre *niʿmatī* et *ḥaydarī* remonte à la période timouride (807-912/1405-1507).

1. Sur le conflit entre hanafites et chafiites à Nishapour et plus généralement dans les villes du Khorasan, voir R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur (A Study in Medieval Islamic Social History)*, Cambridge, Massachussets, 1972, surtout aux p. 76-81. Voir aussi J. Paul, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler : Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*, Stuttgart, 1996, p. 211-234.

2. Sur les origines de l'opposition entre *niʿmatī* et *ḥaydarī* en Iran et ses conséquences socio-politique, voir H. Mirjafari, « The Haydari-Niʿmati Conflicts in Iran » (translation J. Perry), *IrSt*, vol. 12, 1979, p. 135-162 ; J.R. Perry, « Toward a Theory of Iranian Urban Moieties : The *Ḥaydariyyah* and *Niʿmatiyyah* Revisited », *IrSt*, vol. 32/1, 1999, p. 51-70 ; Idem, « Artificial Antagonisms in Pre-Modern Iran : The Haydari-Neʿmati Urban Factions », dans *The Final Argument : The Imprint of Violence on Society in Medieval and Early Modern Europe*, D.J. Kagay et L.J. Villahon (éd.), Londres, 1998, p. 107-118 ; Idem, « Ḥaydari and Neʿmati », *EIr*, vol. XII, 2004, p. 70-73 ; Ch.E. Davies, « Qajar Rule in Fars », p. 133-134, 137.

H. Mirjafari privilégie l'hypothèse selon laquelle la divergence provenait intialement du sens accordé par chaque confrérie à la révélation mystique[3]. Cependant, J.R. Perry croit davantage en une forme d'antagonisme plus classique entre sunnisme et chiisme, les *niʿmatī* incarnant la tradition sunnite et les *ḥaydarī* la tradition chiite[4]. Les conflits entre ces deux groupes se multiplièrent à la période safavide sous différents prétextes et ce malgré l'imposition du chiisme comme religion d'État et la « chiitisation » des populations qui considéraient appartenir à ces deux communautés[5].

Avec l'apparition de l'École shaykhie à l'époque qajare, d'autres villes telles Kerman, Tabriz ou Hamadan ont été structurées en quartiers shaykhis et *bālāsarī* ou *mutašarraʿ*. S'ajoutant aux divisions ethniques et linguistiques, ces factions citadines basées sur l'appartenance religieuse ont souvent été critiquées ; ainsi l'essayiste Aḥmad Kasravī envisageait-il ces divergences comme un défi particulièrement difficile à relever par l'Iran :

> L'une des pires maladies qui affectent l'Iran est l'émergence de factions. Celles-ci causent le sectarisme religieux : je peux dénombrer l'existence de quatorze sectes. Chacune d'entre-elles avec ses propres objectifs et intérêts. L'émergence des factions causées par des différences tribales et linguistiques : il y a au moins huit groupes linguistiques et chacun d'entre eux rivalise avec les autres. Il existe des clivages clairs mais aussi des plus subtils. Par exemple, il y a l'émergence de factions en raison du grand fossé séparant les classes éduquées et occidentalisées des masses traditionnelles, la ville de ses alentours, les jeunes des anciennes générations[6].

Pour E. Abrahamian, la partition de la société iranienne en de multiples groupes aux intérêts différents favorisait le despotisme qajar, qui savait manipuler ces divisions afin de maintenir son pouvoir[7] :

3. H. Mirjafari, « The Haydari-Niʿmati Conflicts in Iran », p. 143.
4. J.R. Perry, « Toward a Theory », p. 52.
5. J.R. Perry, « Artificial Antagonisms », p. 116-118.
6. Cité par E. Abrahamian dans « Kasravi : The Integrative Nationalist of Iran », *MES*, vol. 9/3, 1973, p. 282.
7. Voir E. Abrahamian, « Oriental Despotism. The Case of Qajar Iran », *IJMES*, vol. 5, 1974, p. 3-31 ; Cette opinion est partagée par H. Mirjafari, « The Haydari-Niʿmati Conflicts in Iran » ; et W.M. Floor, « The Political Role of the Lutis in Iran », dans *Modern Iran. The Dialectics of Continuity and Change*, M.E. Bonine et N.R. Keddie (éd.), Albany, New York, p. 83-95.

> Cette relation [entre le Šāh et tout groupe social constitué, qu'il soit religieux, linguistique, ethnique, tribal, économique ou autre] était essentiellement une relation de manipulation[8].
> Pour comprendre la nature de l'autorité qajare, et le secret de sa survie, nous devons examiner la relation entre le Šāh et les nombreuses communautés[9].
> C'était un despotisme dont la bureaucratie n'était pas fondée sur des bases scientifiques, mais sur l'art de manipuler une société[10].

Les quartiers qui s'opposaient régulièrement étaient composés de bandes de *lūtī* qui entretenaient une haine réciproque. Localement, ces *lūtī* étaient également désignés sous d'autres termes : les *dāš*. Le vocable *lūtī* revêt plusieurs sens qui ont évolué. À la période qajare, il caractérisait principalement deux groupes de population. D'une part, celle qui vit grâce à des activités marginales telles que jongleurs, clowns ou bouffons. D'autre part, des bandits urbains organisés en gangs, en fonction de leur appartenance à une ville, un quartier, une ethnie ou une faction religieuse. C'est le mode de vie similaire et marginal de ces deux groupes qui a conduit à cette confusion de sens. Les *lūtī* sont également associés à la culture chevaleresque du *ǧavānmard*[11]. Ils fréquentaient les *zūrḫāna* (maison de force), dans lesquelles on pratiquait l'entraînement traditionnel des lutteurs, et les *čāyḫāna* (maisons de thé)[12]. Ils portaient des vêtements spécifiques et communiquaient parfois dans un langage propre, leur permettant de ne pas être compris de la population[13]. Ils n'avaient ni le même poids social, ni la même fonction d'une ville à l'autre. Dans certaines villes, ils servaient d'hommes de main aux notables ou aux oulémas, qui s'attachaient leurs services pour remplir diverses tâches[14]. Ainsi,

8. E. Abrahamian, « Oriental Despotism », p. 27.
9. *Ibid.*
10. *Ibid*, p. 31.
11. Le terme *ǧavānmard*, qui signifie littéralement « jeune homme » est la forme persanisée du *fatā*. Ce dernier terme recouvre des pratiques culturelles différentes, selon les périodes et les régions du monde musulman, mais reste généralement associé à la bravoure, au courage et au dévouement. On a notamment associé la culture *ǧavānmardī* aux milieux soufis et aux guildes d'artisans dans l'Iran médiéval, pré-moderne et moderne. Voir Ll. Ridgeon, *Jawanmardi. A Sufi Code of Honour*, Edimbourg, 2011.
12. Sur le lien entre les *zūrḫāna* et les *lūtī*, voir Ll. Ridgeon, « The Zurkhana between Tradition and Change », *Iran*, vol. 45, 2007, p. 243-266.
13. W.M. Floor, « The Political Role of the Lutis in Iran », p. 86-88.
14. Pour plus d'informations sur leur rôle politique, voir V. Martin, *The Qajar Pact. Bargaining, Protest and the State in 19th-Century Persia*, Londres, 2005 ; W.M. Floor, « The Political Role of the Lutis in Iran » ; Sur leur organisation sociale et leur culture voir R. Arasteh, « The Character, Organization and Social Role of the Lutis (Javanmardan) in the Traditional Iranian Society of the

les *ʿAtabāt* qui étaient pratiquement autonomes vis-à-vis du gouvernement ottoman étaient structurées par l'activité des gangs. Les *lūṭī* ont alors joué un grand rôle dans les luttes entre courants religieux imâmites, notamment dans la répression de l'akhbarisme, du soufisme chiite et du shaykhisme. Certains clercs n'hésitaient donc pas à faire appel à eux pour attaquer leurs opposants ou, au contraire, pour se défendre des agressions de leurs adversaires[15]. Le prêche constituait alors le moyen le plus fréquemment utilisé pour insulter ses ennemis et encourager ses partisans à l'hostilité et à la violence. C'est par le harcèlement et la violence latente que les religieux *uṣūlī* ont pu démanteler les réseaux *aḫbārī* encore présents dans certaines villes d'Iran au cours des règnes de Fatḥ ʿAlī Šāh et de Muḥammad Šāh[16]. Plus tard, les chefs des milices babies ont eux aussi fait appel aux *lūṭī* dans le Mazandaran entre šavvāl 1264/septembre 1848 et ǧumādā al-ṯānī 1265/mai 1849, et à Zanjan au mois de ǧumāda al-ṯānī 1266/mai 1850[17]. Ces conflits ont par ailleurs marqué durablement l'organisation de l'espace urbain[18].

Paradoxalement, ce n'est pas entre les courants ou les groupes les plus distincts que les conflits ont été les plus sanglants. Ainsi, malgré leurs différences minimes, *ḥaydarī* et *niʿmatī* se sont régulièrement affrontés. Cette hostilité plus ancienne a généré beaucoup plus de violences pendant la période qajare que celle qui opposa *mutašarraʿ* et shaykhis tabrīzī. Muḥammad Ḥasan Ḫān Iʿtimād al-Salṭana (m. 1313/1896), un dignitaire qajar, décrit ainsi cette haine au cours du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh :

> Les deux ordres [*ḥaydarī*, *niʿmatī*] sont mortellement ennemis et ne peuvent jamais se rencontrer sans se battre. Les quartiers de la ville d'Ispahan ont imité cette tradition. Ils se nomment eux-mêmes *ḥaydarī* ou *niʿmatī* et sont constamment en conflits les uns avec les autres. Cette hostilité dans les quartiers d'Ispahan s'est développée dans toutes les provinces d'Iran[19].

19th Century », *JESHO*, vol. 4, 1962, p. 47-52 ; W.M. Floor, « The Lūṭīs, a Social Phenomenon in Qājār Persia, a Reappraisal », *DWI*, vol. 13, 1971, p. 103-120 ; H.-G. Migeod, « Die Lutis : ein Ferment des städtischen Lebens in Persien », *JESHO*, vol. 2, 1959, p. 82-91.

15. Voir surtout J. Cole et M. Momen, « Mafia, Mob and Shiʿism in Iraq » ; J. Cole, « Shiʿi Clerics in Iraq and Iran ».

16. Voir l'étude de M. Momen sur la ville de Qazvin, « Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi », p. 317-337.

17. M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 121.

18. Par exemple, l'une des mosquées de Tabriz, dans laquelle des coups de feu ont été échangés entre shaykhis tabrīzī et *mutašarraʿ*, était connue par la population sous le nom turc de *qānle masǧid*, c'est-à-dire la « mosquée ensanglantée » (voir N.A. Fatḥī, *Zindigīnāma*, p. 40).

19. Cité par H. Mirjafari, « The Haydari-Ni'mati Conflicts in Iran », p. 141-142.

Robert Grant Watson (m. 1892), attaché de la délégation britannique à la cour persane durant les premières années du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh, a évoqué ces violences entre *ḥaydarī* et *niʿmatī* à Chiraz :

> La population de la ville [Chiraz] est estimée à 35 000 ou 40 000 âmes. Elle est composée de mahométans, de juifs, d'Arméniens et de guèbres. La population de Chiraz a la réputation d'être turbulente et de prôner l'insurrection. Une fois par semaine, le vendredi, les habitants des deux moitiés de la ville, appelés respectivement *ḥaydarī* et *niʿmatī*, se retrouvent sur un grand terrain à l'extérieur des murs de la ville et s'engagent dans des affrontements armés de pierres et de bâtons. Cette confrontation est parfois suivie de combats au corps à l'aide d'épées et de poignards[20].

Pour illustrer l'importance de ces conflits, nous pourrions aussi mentionner que lors de l'entrée des forces russes en Azerbaïdjan au cours du mois de muḥarram 1330/décembre 1911, les deux *anǧuman* (comités) proconstitutionnalistes d'Ardabil, respectivement dominés par les *ḥaydarī* et les *niʿmatī*, se sont affrontés[21]. Or, l'accélération des mutations sociales, à la fin de la période qajare et au début de l'ère pahlavi, a pratiquement fait disparaître ces violences récurrentes entre quartiers dans les grandes villes iraniennes. L'hostilité entre shaykhis et non-shaykhis à Kerman et ailleurs est pourtant demeurée vivace, mais elle ne s'est plus traduite par des explosions de violences comme auparavant.

***

Au cours de la période qajare, les maîtres shaykhis kirmānī et bāqirī ont rédigé de nombreux traités, partiellement ou totalement consacrés à la question de la mécréance et de l'impureté en islam. Nous en étudierons plus spécifiquement la doctrine formulée par les shaykhis kirmānī et bāqirī, et plus largement leurs réactions au bannissement social et aux violences dont ils étaient l'objet. La plupart des traités shaykhis kirmānī analysés ici sont l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, dont on peut supposer que les conclusions font autorité tant pour les shaykhis kirmānī que pour les shaykhis bāqirī. En ce qui concerne les traités bāqirī, l'ensemble des ouvrages étudiés ont été composés par Muḥammad Bāqir Hamadānī.

20. *Ibid.*
21. J.R. Perry, « Toward a Theory », p. 53.

Les shaykhis kirmānī et bāqirī face aux excommunications et aux accusations d'impureté

La spécificité des shaykhis kirmānī

Bien qu'ils fussent minoritaires, les shaykhis kirmānī ont sytématiquement assumé la spécificité de leur doctrine face aux accusations d'hétérodoxie et de mécréance. En cas de violences physiques, les maîtres de l'École ont cependant ordonné aux membres de cette communauté d'éviter de réagir aux agressions. Après l'excommunication prononcée à l'encontre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī par Mullā Muḥammad Taqī Barāġānī, une littérature anti-shaykhie a vu le jour. Le prêche était un autre moyen utilisé pour s'opposer aux shaykhis. Après avoir été accusés de nier l'ascension physique du Prophète et la résurrection corporelle des croyants lors de parousie de l'Imām du Temps, on critiqua l'exposé des shaykhis sur les *riǧāl al-ġayb* et leur doctrine du quatrième pilier. On les soupçonnait aussi d'avoir développé une pensée et un discours messianique afin de se présenter comme les plus hautes autorités du *rukn-i rābiʿ*. Le rejet de l'*iǧtihād*, qui remettait profondément en question l'autorité du clergé, fut lui aussi stigmatisé. Des réfutations plus élaborées et davantage portées sur l'imâmologie considéraient en outre que les shaykhis « exagéraient » les attributs et les pouvoirs des imâms en raison de l'importance qu'ils leur accordaient en tant que causes de la création active[22]. Et on affirmait qu'ils ne croyaient pas à la mort physique de l'Imām Ḥusayn en martyr à Karbala. Parmi ces auteurs prolifiques de traités anti-shaykhis, mentionnons ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAbd Allāh al-Ḥusaynī al-Māzandarānī, qui composa trois traités. Son *al-Marāṣid ʿalā Šarḥ al-fawā'id* est une réfutation du *Šarḥ al-Fawā'id* de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī[23] ; Le *Tanbīh al-anām ʿalā mafāsid ta'līf al-kirmānī al-mawsūm bī Iršād al-ʿawāmm* une critique du *Iršād al-ʿawāmm* de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī[24] ; le *Taryāq-i fārūq* une réfutation de la doctrine shaykhie en général[25]. Comme nous l'avons noté, certaines des plus hautes autorités religieuses *uṣūlī* refusèrent de s'associer à ces campagnes anti-shaykhies. Ce fut le cas au

22. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-ziyārat al-ǧāmiʿa al-kabīra*, éd. Litho., Tabriz, 1276/1859-1860, p. 11, 64, 76.

23. Mīrzā Muḥammad Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Māzandarānī, *al-Marāṣid ʿalā Šarḥ al-fawā'id*, [s.l.], [s.d.].

24. Mīrzā Muḥammad Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Māzandarānī, *Tanbīh al-anām ʿalā mafāsid ta'līf al-kirmānī al-mawsūm bī Iršād al-ʿawāmm*, éd. Litho., Tabriz, [s.d.].

25. Mīrzā Muḥammad Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Māzandarānī, *Taryāq-i fārūq*, éd. Litho., Machhad, 1308/1890-1891. Parmi les plus célèbres réfutations doctrinales du shaykhisme rédigées au cours du XIXe siècle, voir également Mullā Muḥammad Ǧaʿfar, *Ḥayāt al-arwāḥ*, [s.l.],

milieu et dans la seconde moitié du XIX[e] siècle de religieux *uṣūlī* aussi prestigieux que Šayḫ Anṣārī, Ḥāǧǧ Mullā ʿAlī Kanī (m. 1306/1888) et Mīrzā-yi Šīrāzī.

Les shaykhis kirmānī ont assumé leurs croyances jugées invalides, comme par exemple le refus de l'*iǧtihād* ou la foi dans le *rukn-i rābiʿ*, tout en considérant que leur exposé doctrinal sur ces différentes questions était souvent déformé. Sur d'autres questions, comme celle de la négation de la mort physique de l'Imām Ḥusayn à Karbala, ils ont en revanche accusé leurs adversaires d'avoir recours aux diffamations. L'attitude des shaykhis kirmānī relative à l'ascension physique du Prophète ou à la résurrection corporelle est plus complexe. Ils se sont exprimés à ce sujet dans un grand nombre d'ouvrages[26].

Au XX[e] siècle, le *Šikāyatnāma* d'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, composé en 1948, est l'un des traités majeurs consacré aux relations sociales difficiles entre shaykhis et chiites hostiles au shaykhisme. On y relève que l'auteur ne revient pas sur l'impureté rituelle, thème qui avait peut-être perdu de son importance au cours de la période pahlavi. L'auteur de ce traité note les insultes et les calomnies dont sont victimes les shaykhis et mentionne de nombreux prêches dans lesquels les imâms recommandent de se défier de tout musulman qui insulte un autre musulman ou le déclare mécréant[27]. Il interpelle aussi le haut clergé sur l'abandon des mosquées à des religieux qui y répandent leur haine[28]. Le maître kirmānī insiste sur le double discours de ces clercs qui n'hésitent pas à se présenter comme des chantres du panislamisme. Ainsi, pourquoi ces religieux, qui qualifient les shaykhis d'infidèles pour des nuances d'interprétation sur le *miʿrāǧ-i ǧismānī* et le *maʿād-i ǧismānī*, n'excommunient-ils pas les sunnites du fait de leur non-reconnaissance de l'imâmat ?, interroge ironiquement Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī[29]. En revenant longuement sur le devoir des Iraniens et des musulmans d'Iran de se comporter de la manière la plus noble avec les zoroastriens, les juifs, les Arméniens et les chrétiens du pays, nous avons le sentiment que les *ahl-i minbar* dirigeaient également leur prêches contre les minorités non-musulmanes[30]. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī assure que l'interdiction de toute transaction commerciale avec les

[s.d.]. Ce livre fut probablement terminé en 1240/1824-1825 pour répondre aux croyances shaykhies exposées par Mīrzā Ḥasan Gawhar.

26. Voir Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar ʿaqāyid-i šayḫiyya* ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 23, 28 ; H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, p. 99-174.

27. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 21-22.

28. *Ibid*, p. 2-5, 24-25, 28, 30-31.

29. *Ibid*, p. 29-30.

30. *Ibid*, p. 47-55.

non-musulmans est infondée, et rappelle que le Prophète achetait son parfum à des non-musulmans. Il appelle ainsi les musulmans iraniens à ne pas marginaliser les minorités religieuses par ces pratiques[31].

L'argumentation des shaykhis kirmānī

La mécréance et l'impureté

Les maîtres shaykhis kirmānī interprètent fondamentalement la mécréance comme l'acte de masquer ou de cacher consciemment la vérité (*ʿilman wa ʿamdan*), ainsi que de s'opposer aux principes de l'islam (*ḍarūrat-i islām*). Il leur est dès lors possible d'excommunier une telle personne, et cela tout particulièrement si elle-même excommunie un autre groupe sans éléments probants :

> Si nous avons maudit et excommunié un groupe, c'est parce qu'il s'était opposé aux principes de l'islam (*ḍarūrat-i islām*). [...]. En islam, il n'est pas possible d'excommunier quelqu'un sans preuves[32].

En conséquence, les shaykhis kirmānī distinguent différents degrés d'impureté ou de mécréance qui varient selon les conditions dans lesquelles une personne décide de masquer ou de cacher la vérité. Ce qui complexifie l'analyse de leur argumentation. L'étude de la position des shaykhis à l'égard du statut des non-musulmans et des sunnites permet aussi d'affiner la compréhension que nous avons de la formulation de ces nuances. Ce qui semble évident, c'est que les maîtres shaykhis kirmānī ont considéré, comme l'ensemble des théologiens chiites, que les statuts de mécréant et d'impur sont associés et que, par conséquent, toute personne considérée comme mécréante est impure[33].

Le statut des « gens du livre »

Nous savons que le statut d'impureté accordé aux non-chiites et aux non-musulmans tels que les juifs, les chrétiens et les zoroastriens, a considérablement contribué à entraver leurs conditions de vie en Iran à l'époque qajare. Nous disposons maintenant de plusieurs études sur les mesures très

31. *Ibid*, p. 55.
32. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i su'ālāt-i Ġulām Šāh Ḫān Vālī-yi Kurdistān », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī (2)*, Kerman, [s.d.], p. 306-339, à la p. 312.
33. Cela se vérifie, par exemple, à la lecture du « Risāla-yi ǧavāb-i su'ālāt-i Ġulām Šāh Ḫān Vālī-yi Kurdistān » de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī.

humiliantes qu'ont subies les communautés juives[34]. Ainsi, des clercs sont allés jusqu'à reprendre les prescpriptions proposées par Muḥammad Taqī Maǧlisī et interdire aux juifs de fréquenter des lieux publics lors de fortes chaleurs ou les jours de pluie[35]. S'il semble que les chrétiens étaient davantage épargnés par ces mesures relatives à l'impureté rituelle, cette période vit cependant la quasi-disparition de plusieurs communautés chrétiennes, comme les Assyro-Chaldéens de la région du lac d'Orumieh[36]. En revanche, on a très peu travaillé sur le quotidien des zoroastriens[37].

Le cinquième maître de l'École shaykhie kirmānī, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, a rédigé deux traités dans lesquels il évoque partiellement le statut des « gens du livre » quant à l'impureté rituelle : *Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Āqā-yi Mīrzā Muḥammad Riḍā Usku'ī* et *Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Ibrāhīm Tāǧir Uskū'ī*[38]. Au début du premier traité, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī répond à plusieurs questions sur le statut du chrétien et l'attitude que doit adopter le musulman à son égard. Si le chrétien n'est pas en soi impur, son contact peut être déconseillé dans les cas où il aurait consommé de l'alcool ou touché ou mangé de la viande de porc, deux éléments considérés comme impurs[39]. Le musulman doit donc se tenir éloigné de la vaisselle utilisée par

34. Voir R. Patai, *Jadīd al-Islām. The Jewish "New Muslims" of Meshhed*, Detroit, 1997 ; S. Soroudi, « The Concept of Jewish impurity and its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions », dans *Irano-Judaica*, S. Shaked et A. Netzer (éd.), vol. III, Jerusalem, 1994, p. 142-170 ; H. Ebrami, « The Impure Jews », dans *Esther's Children : A Portrait of Iranian Jews*, H. Sarshar (éd.), Los Angeles, 2002, p. 95-102.

35. R. Patai, *Jadīd al-Islām*, p. 30-31. Pour une liste, non exhaustive, des restrictions et humiliations que supportaient les communautés juives en Iran à l'époque qajare, voir *Ibid*, p. 29-30.

36. Voir F. Hellot-Bellier, « La fin d'un monde : les Assyro-Chaldéens et la Première Guerre mondiale », dans *Chrétiens du Monde Arabe, un Archipel en Terre d'Islam*, B. Heyberger (éd.), Paris, 2003, p. 127-145.

37. E.G. Browne consacra plusieurs passages à cette question dans son ouvrage *A Year Among the Persians*. Il rapporte comment, à Yazd, un zoroastrien fut frappé en public par des musulmans pour avoir laissé son vêtement touché un étalage de fruit, car tous les fruits étaient devenus impurs (*A Year Amongst the Persians*, Londres, 1950. Ce passage est rapporté par I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 216).

38. Voir Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Āqā-yi Mīrzā Muḥammad Riḍā Uskū'ī », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī dar ǧavāb-i su'ālāt (12)*, Kerman, 1353š./1974-1975, p. 2-92 ; Idem, « Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Ibrāhīm Tāǧir Uskū'ī », dans *Maǧmaʿ al-rasā'il-i fārsī dar ǧavāb-i su'ālāt (12)*, p. 142-224.

39. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i su'ālat-i Āqā-yi Mīrzā Muḥammad Riḍā Uskū'ī », p. 5. Si la consommation de l'alcool est interdite dans le droit chiite comme sunnite, nous assistons depuis plusieurs années à une remise en cause du statut d'impureté de cette substance par le clergé de Qom.

ce chrétien[40]. S'il invite cette personne à partager un repas, il est alors nécessaire de purifier la vaisselle qu'il a touchée, par trois lavages successifs à l'eau[41]. Dans le droit musulman, l'eau est considérée comme le principal agent purificateur (*mūṭahhirāt*). Ces règles étaient très respectées à l'époque qajare. Le médecin autrichien J.E. Polak décrit, dans son ouvrage *Persien. Das Land und Seine Bewohner*, les difficultés qu'il a rencontrées. Il recommande même à tout Européen souhaitant voyager en Iran d'emporter avec lui un minimum de vaisselle[42]. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī conclut cependant en précisant qu'il n'est pas en soi interdit de manger en compagnie d'un juif, d'un chrétien ou d'un zoroastrien, à la condition que tout soit propre et sec. Comme nous l'avons déjà noté, les maîtres kirmānī ne donnent que rarement des informations sur le contexte historique de la rédaction de leurs traités. Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī n'évoque ainsi à aucun moment les excès relatifs à l'impureté rituelle et les décrets humiliants pris à l'encontre des juifs, même si nous pouvons supposer qu'il ne pouvait pas les approuver, puisqu'ils étaient généralement la conséquence du recours à l'*iğtihād* et que les maîtres kirmānī prônaient la plus grande tolérance à l'égard des minorités non-musulmanes. Nous avons vu que dans le *Šikāyatnāma*, le fils et successeur de Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī à la tête de l'École demanda qu'on abandonnât les mesures interdisant les transactions commerciales avec les minorités non-musulmanes. Mais il semble, à la lecture d'autres ouvrages, que la négation informée et consciente de l'un des principes de la religion implique *de facto* la mécréance et l'impureté[43].

Le statut des sunnites

Dans un traité intitulé *Risāla-yi ğavāb-i su'ālāt-i Ġulām Šāh Ḫān Vālī-yi Kurdistān* et consacré à la relation au sunnisme et aux sunnites, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī répond à un *ḫān* du Kurdistan, région majoritairement sunnite. Il divise les sunnites en deux catégories. Les premiers sont décrits comme étant des « misérables » (*mustaḍaʿfān*), car ils ne comprennent pas le sens de la religion. Ils ne sont ni croyants ni mécréants. Par conséquent, ils ne peuvent pas être impurs :

40. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī présente les lois concernant la pureté de la vaisselle dans *Ğāmiʿ*, p. 127.
41. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ğāmiʿ*, p. 127. Généralement, les *muğtahid* considèrent qu'un seul lavage est suffisant.
42. J.E. Polak, *Persien. Das Land und Seine Bewohner*, vol. II, Leipzig, 1865, p. 55. Cet élément est relevé par I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 214.
43. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ğāmiʿ*, p. 119.

> Selon l'ordre de Dieu nous ne pouvons ni les considérer comme des croyants ni comme des mécréants. [...]. Ils ne comprennent pas le sens de la religion. Cette communauté n'est ni impure ni mécréante[44].

La seconde catégorie désigne ceux qui ont compris le sens de la religion et la situation à l'époque du Prophète, mais nient ses ordres et refusent de reconnaître ʿAlī comme son successeur, et de ce fait oppriment les chiites[45] ; Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī les décrit comme des êtres possédant de « l'intelligence » (*šuʿūr*), mais l'utilisant à mauvais escient. Ils sont des ennemis déclarés de la vérité qu'ils souhaitent cacher et ne pratiquent l'islam que de façon apparente. Dès lors, les shaykhis kirmānī les regardent comme des mécréants et des impurs. Partager son repas avec cette catégorie de sunnites est fortement déconseillé[46]. Dans un autre écrit, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī a plus longuement fustigé les principes fondateurs du sunnisme[47]. Selon lui, c'est précisément grâce à la doctrine du *rukn-i rābiʿ* que l'on distingue les premiers sunnites des premiers chiites[48]. Comme nous l'avons vu, Abū al-Qāsim H̱ān Ibrāhīmī défendit l'idée selon laquelle être chiite signifie d'abord, à l'époque du Prophète, aimer ʿAlī et haïr ses ennemis[49]. Cet élément permet à nouveau de relever la place centrale accordée au quatrième pilier dans l'ensemble de la pensée shaykhie kirmānī.

À la période contemporaine, ʿAbd al-Riḍā H̱ān Ibrāhīmī définit plus précisément les différentes catégories de sunnites dans son *Masāʾil-i Pākistān dar ǧavāb-i Āqā-yi Anṣār Ḥusayn Vāsatī*, ouvrage dans lequel il discute du wahhabisme.

Les distinctions entre chiites

Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī évoque à plusieurs reprises la question de la mécréance et de l'impureté dans son ouvrage *Hidāyat al-ṭālibīn*, composé au mois de ḏī l-ḥiǧǧa 1261/décembre 1845. Il s'agit d'un ouvrage important, l'un des tout premiers qu'il ait rédigés à la suite de son accession à la direction

44. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i suʾālāt-i Ġulām Šāh H̱ān Vālī-yi Kurdistān », p. 327.
45. *Ibid*, p. 322-323.
46. *Ibid*, p. 329. Abū al-Qāsim H̱ān Ibrāhīmī revint aussi sur ce principe (voir *Risāla-yi falsafiyya*, p. 239).
47. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, *Iršād al-ʿawāmm*, vol. I, p. 24-43.
48. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i suʾālāt-i Ġulām Šāh H̱ān Vālī-yi Kurdistān », p. 315.
49. Abū al-Qāsim H̱ān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, p. 221.

de l'École shaykhie. Il y consacre, ce qui est rare, quelques développements sur l'histoire originelle du shaykhisme. Le traité est composé de trois chapitres. Le premier concerne le rejet mutuel intervenant entre shaykhis et *bālāsarī* ; le second s'intéresse à la question des *uṣūl-i dīn* en islam ; le troisième, moins important pour notre propos, porte sur le rituel du mois de ramadan. C'est essentiellement le premier chapitre qui nous intéresse ici. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī y répond aux questions d'un clerc, nommé Āḫūnd Mullā 'Alī, sur les excommunications mutuelles intervenant entre les shaykhis kirmānī et les autres chiites[50]. Au début de l'ouvrage, le ton est conciliant et donne le sentiment que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī espère que les tensions s'apaiseront. Il note que les premiers conflits entre shaykhis et *bālāsarī* ont débuté à Tabriz et non à Kerman. Il affirme à plusieurs reprises souhaiter dépassionner le débat et exposer ses croyances de la façon la plus claire, posture que l'on retrouve dans le *Risāla dar 'aqāyid-i silsila-yi ǧalīla-yi šayḫiyya* de Muḥammad Ḫān Kirmānī[51]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī propose donc de revenir sur les accusations répandues à l'encontre des shaykhis dans son *Hidāyat al-ṭālibīn*. Il affirme à plusieurs reprises n'avoir jamais excommunié un chiite non-shaykhi tout en ajoutant avec conviction qu'il considère néanmoins ceux qui ont rejeté les shaykhis comme des mécréants : « […] et bien entendu nous ne les [les chiites non-shaykhis] regardons pas comme des mécréants hormis ceux qui nous excommunient »[52] ; « Nous n'avons pas affirmé que celui qui n'est pas avec nous doive être absolument excommunié. Or ceux qui ont été informés de nos croyances savent qu'elles sont conformes aux principes de l'islam, mais ils déclarent que nos croyances sont mécréantes, nous les considérons alors comme des mécréants »[53].

Dans un second temps, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī résume rapidement les points de doctrine qui ont entraîné l'excommunication des shaykhis. Il souhaite démontrer que les shaykhis kirmānī sont tout à fait en accord avec la doctrine chiite et ont été mal compris par certains religieux. Il réaffirme son rejet de l'*iǧtihād* et du *taqlīd* réglé sur le *muǧtahid*.

50. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 13.

51. Dans une moindre mesure, voir aussi certains passages de *Sī faṣl* de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (p. 103-106).

52. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 14.

53. *Ibid*, p. 86.

Quel statut pour le chiite récusant le rukn-i rābiʿ *?*

La suite du traité de Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī concerne les principes de la religion[54]. Il y affirme que le fait de ne pas en comprendre toutes les subtilités, et même de les ignorer, n'implique pas le statut de mécréant. C'est fondamentalement à la personne informée et agissant consciemment (*ʿilman wa ʿamdan*) à l'encontre de la religion que l'on doit attribuer le statut de mécréant et celui d'être rituellement impure. Ainsi, toute personne informée de l'imâmat mais agissant intentionnellement à son encontre peut-être considérée comme mécréante et impure[55]. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī revient sur ce sujet dans son traité *Risāla dar ǧavāb-i īrādāt-i Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿiliyya* :

> Ce sont les quatre piliers de la religion [*tawḥīd*, *nubuwwat*, *imāmat* et *rukn-i rābiʿ*] ; grâce à eux, elle devient complète. Or cela ne signifie pas que chaque personne ignorante du chiite parfait soit mécréante. Comment pourrions-nous dire cela ? De la même manière, l'ignorant de l'imâmat n'est pas un mécréant[56].

Cette prise de position n'est pas nouvelle. Muḥammad Bāqir Maǧlisī indiquait que ne pas croire en certains attributs des imâms dont on serait ignorant ne remet pas en cause le statut de chiite ; il note en outre que de nombreux chiites ne savent pas qu'après leur mort, le corps des imâms est emporté au ciel par des anges[57]. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī précisa que ces principes sont révélés progressivement au cours de l'histoire. Dès lors, il n'est pas possible d'excommunier une personne qui ne pouvait être parfaitement consciente et informée des principes de la religion : « [...] or si des gens nient des principes de la religion à une période où ceux-ci n'étaient pas clairs, alors ces derniers ne sont pas mécréants »[58]. Il est généralement entendu en droit islamique que seul le rejet d'un principe clair de la religion permet de déclarer une personne mécréante[59]. En insistant sur cette notion de clarté, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī mettait donc en garde ses coréligionnaires contre des

54. *Ibid*, p. 30-34.
55. *Ibid*, p. 170, 174.
56. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla dar ǧavāb-i īrādāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿilliyya », p. 144.
57. Muḥammad Bāqir Maǧlisī, *Ḥaqq al-yaqīn*, Téhéran, [s.d.], p. 545 et cité par A. Rahnema, *Superstition as Ideology*, p. 266.
58. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, *Hidāyat al-ṭālibīn*, p. 82.
59. Sur les conditions générales permettant d'excommunier en islam, voir S.M. Zwermer, *The Law of apostasy in Islam*, Londres, 1924.

déclarations d'excommunications prononcées hâtivement et sans discernement. Dans un autre traité rédigé sept ans plus tard, au mois de šawwāl 1269/juillet 1853, le maître kirmānī accusa certains clercs de dissimuler les *ḥadīṯ* aux chiites, dans le but de les empêcher de connaître, de comprendre et de croire au *rukn-i rābi'*[60]. Cela peut également être entendu comme une critique du manque d'intérêt accordé à l'étude du *ḥadīṯ* par le rationalisme *uṣūlī*. Pour les shaykhis, nous l'avons vu, l'initiation à l'enseignement des imâms supposait que l'on se consacrât avant tout à son étude. Il est d'autre part intéressant de noter que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī affirme dans ce traité, comme dans d'autres textes, qu'il est exclu d'excommunier un religieux montrant un réel attachement à la famille du Prophète (*ahl al-bayt*)[61]. Mais nous pouvons aussi supposer que, pour le maître kirmānī, les religieux aimant sincèrement la famille du Prophète ne peuvent pas être opposés au shaykhisme et à la doctrine du quatrième pilier. Aussi Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī explique-t-il que si les shaykhis kirmānī reconnaissent comme « amis » (*dūst*) et « frères » (*barādar*) ceux qui croient en Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, ils nomment *bālāsarī* ceux qui rejettent violemment leurs croyances et les regardent comme invalides, mais il s'abstient d'utiliser le terme de *kāfir*[62].

Dans le traité pratique de droit *Ǧāmi'*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī accorde une place centrale au sens du quatrième pilier. Cette croyance peut même valider ou invalider des actes rituels. En effet, l'ouvrage débute par une présentation des principes de la religion dans laquelle le maître kirmānī désigne le *rukn-i rābi'* par une terminologie plus large qui doit permettre à des chiites non-shaykhis de se reconnaître en elle : « l'amitié des amis et l'inimitié de leurs ennemis » (*dūstī-yi dūstān va dušmanī-yi dušmanān-i īšān*)[63]. Cette amitié et cette inimité, qui, comme nous l'avons déjà précisé, renvoient au concept de *tawallā'* et de *tabarrā'*, sont alors nécessaires pour valider le rituel[64].

Le rukn-i rābi' et la distinction des rangs spirituels

Le discours de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī sur l'excommunication et l'impureté rituelle doit de plus être entendu comme une précision apportée à la doctrine du *rukn-i rābi'*. Car si le *rukn-i rābi'* consiste avant tout dans la foi en une élite spirituelle, il initie également une réflexion sur la

60. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », p. 52.
61. *Ibid*, p. 74. Voir aussi ses autres traités *Ilzām al-nawāṣib* et *Iršād al-'awāmm*.
62. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, vol. I, p. 83-85.
63. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Ǧāmi'*, p. 23-29.
64. *Ibid*, p. 119.

classification en différentes catégories de l'ensemble des êtres. Le chiite initié est invité à connaître ses amis, mais aussi ses ennemis. Ainsi nous apparaît-il que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī développe une autre hiérarchie spirituelle, qui n'est ni occulte, ni en contact avec l'Imām caché. Elle se distingue par son degré d'infidélité vis-à-vis de l'Imām du Temps et de Dieu et par sa déloyauté envers le message de Dieu, des prophètes et des imâms. À partir des données que nous avons déjà présentées, il nous semble possible de synthétiser les principales catégories de cette hiérarchie occulte et non occulte sous la forme d'un tableau, même si ce dernier est imparfait :



Nous verrons dans la troisième partie, consacrée à l'argumentation des shaykhis kirmānī sur le babisme et l'Occident, qu'il existe d'autres catégories et qu'une partie d'entre elles peut être précisée.

L'argumentation des shaykhis bāqirī

Le statut de mécréant

Bien que nous n'ayons pas trouvé d'ouvrages de Muḥammad Bāqir Hamadānī spécifiquement consacrés à l'excommunication, il a abordé ce sujet dans ses différents textes. Son interprétation œcuménique du *rukn-i rābiʿ* a des conséquences sur son exposé de la mécréance en islam. Généralement, comme Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, il indique que ce statut s'applique à tout individu qui nierait un principe de la religion ou une « nécessité religieuse » (*ḍarūriyya*) tout en en étant informé[65]. Muḥammad Bāqir Hamadānī relativise donc aussi la nécessité de reconnaître tous les principes et dérivés de la religion (*furūʿ-i dīn*), concédant que cette science est complexe et a toujours été sujette à caution[66]. Ainsi, il affirme qu'il est impossible de trouver deux oulémas chiites s'accordant sur les dérivés des principes de la religion. Il lui apparaît alors naturel que le *rukn-i rābiʿ* ne soit pas connu de l'ensemble des chiites, même s'il a été explicité par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, d'où le fait que l'absence de foi ou de sa connaissance ne peut donc pas constituer un critère pour distinguer le croyant du mécréant[67]. Nous avons vu que le maître bāqirī assure qu'une grande partie des chiites non-shaykhis ont implicitement foi en ce principe de la religion, en raison de leur amour pour la famille du Prophète et de leur affection pour tous ceux qui partagent ce sentiment. Muḥammad Bāqir Hamadānī indique qu'une grande partie des oulémas chiites non-shaykhis sont des membres du quatrième pilier. Cette foi dans le *rukn-i rābiʿ*, consciente chez les shaykhis, est une croyance spontanée pour la majorité des autres chiites. Ces derniers ne refusent donc pas formellement le quatrième pilier et sont par conséquent des croyants[68]. Muḥammad Bāqir Hamadānī accorde d'ailleurs le statut de « frères » à tous les chiites qui n'excommunient pas les shaykhis[69]. Il semble néanmoins évident que, pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, le terme de « frères » est un vocable

65. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā ʿAbbās Qulī Dastǧirdī », p. 233-235 ; Idem, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 251.
66. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Ḥasan ʿAlī Ḫān Nā'īnī », p. 51-52.
67. *Ibid*, p. 69.
68. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i amal Nā'īnī », p. 243.
69. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 256.

technique qui désigne essentiellement les croyants initiés ; c'est précisément sur ces notions que les shaykhis kirmānī et bāqirī proposent une interprétation différente du quatrième pilier[70].

Les clercs ciblés par Muḥammad Bāqir Hamadānī

À l'inverse de la démarche des shaykhis kirmānī, ce discours sur la mécréance en islam fut une opportunité pour Muḥammad Bāqir Hamadānī d'énoncer les fondements d'une réconciliation et d'un rapprochement avec les chiites non-shaykhis, qu'il nomme le plus souvent par le terme respectueux de *mutašarraʿ*. Muḥammad Bāqir Hamadānī s'efforce de convaincre en mettant en avant les plus illustres savants *uṣūlī* du siècle qui ne se sont pas opposés au shaykhisme. Il se réfère en particulier à Sayyid Baḥr al-ʿUlūm, Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī, Šayḫ Anṣārī, Muqaddas Ardabīlī, Mīrzā Qumī (m. 1231/1815) ou Mīrzā-yi Šīrāzī, dont il a fait l'éloge : « la science, l'action (*ʿamal*) et la direction (*marǧaʿiyya*) de ces derniers étaient aussi claires que le soleil. [...] Leur foi était certaine (*yaqīn*) »[71]. L'usage du terme technique *yaqīn* n'est pas anodin. Comme nous l'avons déjà indiqué, il s'agit d'un mot clef dans l'argumentation des shaykhis kirmānī pour souligner que toute science doit se fonder sur des éléments formels (*qaṭʿī*) et non des conjectures (*ẓann*). Ces déclarations visaient aussi à s'opposer à l'idée selon laquelle les shaykhis rejetaient et considéraient comme mécréants tous les oulémas chiites depuis le début de l'Occultation, à l'exception de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī et de ses successeurs[72]. Aussi Muḥammad Bāqir Hamadānī présenta-t-il Sayyid Baḥr al-ʿUlūm et Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī comme des piliers de la religion et de la foi (*arkān-i dīn va īmān*) : « Chacun d'entre eux était un pilier de la religion. Ils étaient exempts et purifiés de tous mensonges et calomnies »[73]. Ces derniers ont également été honorés par les shaykhis kirmānī. Rappelons que Sayyid Baḥr al-ʿUlūm a délivré des *iǧāza* à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī. Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī a, quant à lui, cotoyé Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī à Ispahan et l'a invité à intervenir dans ses cercles d'enseignements. Comme Muḥammad Bāqir Šaftī, Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī refusa de s'associer à l'excommunication de Mullā Muḥammad Taqī Baraġānī, et il semble qu'un de ses petits-fils rallia le shaykhisme[74]. Connaissant le respect que les *uṣūlī*

70. C'est justement sur ce thème que s'achève son *Iršād al-ʿawāmm*, vol. IV, p. 427-508.
71. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 261-262.
72. *Ibid*, p. 150.
73. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Masʾūl », aux p. 58-59. Voir aussi « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 232.
74. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Taḏkirat al-awliyāʾ*, p. 68.

portaient à ces deux éminents savants, Muḥammad Bāqir Hamadānī a prévenu qu'en cas d'excommunication des shaykhis, Sayyid Baḥr al-ʻUlūm et Muḥammad Ibrāhīm Kalbāsī seraient exclus de la communauté des croyants[75]. Cet argument est néanmoins non valide car l'excommunication est en islam exclusivement nominative. Les maîtres et les étudiants d'une personne déclarée mécréante, ainsi que son entourage au sens large, ne peuvent donc pas être visés par cette déclaration. En outre, Muḥammad Bāqir Hamadānī a insisté sur l'attitude tolérante de Šayẖ Anṣārī envers le shaykhisme, et cela bien qu'il fût le grand rénovateur du droit *uṣūlī*, et même pour beaucoup le fondateur effectif de la *marǧaʻiyya*[76].

Si Muḥammad Bāqir Hamadānī a loué les principaux oulémas *uṣūlī* de l'époque qajare, il a ouvertement stigmatisé des clercs de second rang, en les désignant nommément. C'est en particulier le cas de la famille ʻAbbāsī qui compte parmi les principaux instigateurs des violences anti-shaykhies à Hamadan. Dans son traité *Radd-i ʻAbbāsī*[77], Muḥammad Bāqir Hamadānī mentionne cette famille qu'il accuse de ne plus être des musulmans et d'altérer continuellement la charia à des fins personnelles[78]. Il a rédigé un autre ouvrage dans lequel il revient sur l'ostracisme subi par les shaykhis bāqirī, le *Risāla-yi mubāraka-yi radd-i mas'ūl*. Dans d'autres écrits, il a fustigé des clercs de second rang, parmi lesquels Mullā Mūšī, Šayẖ Bāqir, Mullā Ḥusayn ʻAlī, Mullā Muḥammad Ǧaʻfar Astarābādī, Mullā Muḥammad Taqī Qazvīnī, Ḥāǧǧ Sayyid Asad Allāh et Šayẖ ʻAlī Aṣġar Burūǧirdī[79]. Cette méthode rompt avec ce que nous avons observé dans *Hidāyat al-ṭālibīn*, lorsque Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī pourfendait l'idée du *taqlīd* réglé sur le *muǧtahid*, mais sans viser des clercs en particulier.

Les nombreuses pages que Muḥammad Bāqir Hamadānī a consacrées à préciser le sens du terme *bālāsarī* donnent aussi le sentiment qu'il a cherché à définir les fondations doctrinales et intellectuelles de l'apaisement et de la réconciliation, voire de l'entente avec le clergé *uṣūlī*. Il y indique que les deux communautés contiennent des éléments négatifs qui se sont exclus de la religion[80]. Concernant les shaykhis, c'est certainement Muḥammad Ḫān Kirmānī qui est ici désigné. Il est possible que Muḥammad Bāqir Hamadānī

75. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 58.
76. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 257-258.
77. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Radd-i ʻAbbāsī », dans *Rasā'il (6)*, p. 115-127.
78. *Ibid*, p. 117-118, 123.
79. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 119-121, 232, 255-256.
80. *Ibid*, p. 217-218.

espère ainsi trouver un compromis avec le clergé, et peut-être même un accommodement du fait de leur opposition commune aux shaykhis kirmānī qui constituent, selon eux, une plus grande menace à l'autorité *uṣūlī*. Cependant, comme Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, il affirme que les *bālāsarī* sont ceux qui ont déclaré Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī mécréant et se sont violemment opposés aux shaykhis. Il a même comparé la haine des *bālāsarī* envers les shaykhis à celle de certains sunnites à l'égard du chiisme[81].

Malgré les conclusions relativement similaires des shaykhis kirmānī et bāqirī sur les conditions nécessaires pour déclarer qu'un chiite est mécréant, la rhétorique adoptée et l'objectif poursuivi sont différents. Tandis que Muḥammad Bāqir Hamadānī travaille à une réconciliation entre le clergé *uṣūlī* et les shaykhis bāqirī, Muḥammad Ḫān Kirmānī et les shaykhis kirmānī ont reconnu la rupture. Et pourtant, comme nous allons le voir, ce sont certainement les shaykhis bāqirī qui ont le plus souffert de la haine et des violences à la fin du XIXe siècle.

Les shaykhis et les autres minorités face aux violences à la période qajare

Les shaykhis n'ont pas formé la seule minorité intra-chiite à avoir été victime de violences. Les soufis et les *aḫbārī* l'ont été également. Or les agressions contre les soufis diffèrent à plusieurs égards. Les explosions de violence qui se manifestèrent contre les shaykhis d'Hamadan et Kerman à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, et que nous étudierons, furent initiées par des clercs qui espéraient ainsi éradiquer toute présence de l'École shaykhie dans ces villes. Et il semble que les ordres soufis, qui attiraient des masses bien plus considérables, aient été moins victimes de telles campagnes visant à leur éradication dans d'autres villes ou régions. Nous devons cependant rester prudent car très peu de sources de première main sur le sujet ont été étudiées. Mentionnons l'exemple de Kashan, ville qui connut un ostracisme anti-soufi important à la fin du XIXe siècle. Les sources niʿmatullāhī rapportent qu'un « décret spécifique » (*ḥukm-i ǧuz'ī*)[82], pris par un clerc local, déclarait l'en-

81. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i Kirmānšāhān », dans *Rasā'il (6)*, p. 42 ; Idem, « Ǧavāb-i šubuhāt va radd-i iftirā' », p. 380 ; Idem, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 294-296.

82. On distingua à la période qajare les décrets spécifiques qui n'avaient pas le même caractère contraignant qu'un *ḥukm*, qui, lui, résultait de la conviction d'un juriste dans un procès.

semble des soufis de la ville mécréants et impurs. Il était alors demandé à la population chiite et non-soufie de Kashan de ne plus les fréquenter[83]. Cela fit suite à l'acte d'allégeance d'un religieux *uṣūlī* de la ville, Ḥāǧǧ Mullā Ǧaʿfar [Maḥbūb ʿAlī], au soufisme niʿmatullāhī sulṭān ʿalī šāhī en 1311/1893-1894. Les soufis demeurèrent la cible d'assassinats. Ont ainsi été tuées les figures niʿmatullāhī les plus charismatiques de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle, tels Maʿṣūm ʿAlī Šāh, Nūr ʿAlī Šāh et beaucoup d'autres. Et à la fin du XIXe siècle et au début XXe siècle, nous pouvons encore citer les assassinats de Sulṭān ʿAlī Šāh Gunābādī en 1327/1909 et de Nūr ʿAlī Šāh Ṯānī Gunābādī qui, selon l'historiographie niʿmatullāhī, fut empoisonné à Kashan en 1337/1918. Le maître soufi niʿmatullāhī Mast ʿAlī Šāh déplora la situation des soufis – comme des *aḫbārī* – en Iran : « Aujourd'hui, j'entends de nombreux propos incohérents en Iran : les soufis sont désignés comme des athées et des apostats, et les *akhbārī* comme des débauchés (...). Toutes mes félicitations à ce savoir scientifique, à cette foi et à cette religion ! Que Dieu soit loué pour son *iǧtihād* et sa justice. Nous remercions Dieu pour cela : lorsqu'un musulman pieux, jeûnant et priant est accusé d'être infidèle et que son exécution est ordonnée ! »[84].

Notons qu'à notre connaissance l'antagonisme entre shaykhisme et soufisme n'a pas donné lieu à des violences entre ces deux minorités intra-chiites. Le contentieux demeura strictement doctrinal et cela bien que Kerman fût l'un des principaux centres du renouveau niʿmatullāhī en Iran au cours du XIXe siècle.

Les violences à l'encontre des shaykhis comme des autres minorités intra-chiites ou non-musulmanes s'accentuèrent dans les années 1880-1890, période marquée par une décentralisation et une augmentation de l'influence des clercs[85]. Au cours des années 1870, au contraire, Nāṣir al-Dīn Šāh était engagé dans une politique de réforme qui profitait globalement aux minorités. Le souverain avait déclaré en 1873 que les juifs étaient des membres égaux, suite à une pression politique extérieure qui s'était accentuée les années précédentes et permit notamment aux minorités de vivre davantage en sécurité à Téhéran[86].

Si Tabriz a été secoué par des conflits réguliers et violents entre shaykhis tabrīzī et *mutašarraʿ*, ceux-ci n'atteignirent jamais la gravité de ceux

83. Ḥāǧǧ Sulṭān Ḥusayn Tābanda Gunābādī, *Nābiġa-yi ʿilm va ʿirfān dar qarn-i čahārdahum*, p. 394-395.

84. Zayn al-ʿĀbidīn Šīrvānī (Mast ʿAlī Šāh), *Bustān al-siyaḥa*, Téhéran, 2010, p. 95-96 (cité par R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 254).

85. Sur ce sujet, voir les remarques de D. Tsadik, *Between Foreigners and Shi'is*, p. 128-129.

86. *Ibid*, p. 95.

d'Hamadan et de Kerman. La minorité shaykhie de Tabriz était nombreuse, organisée et armée. Les affrontements n'ont donc pas entraîné de départs massifs des shaykhis, comme ce fut le cas à Hamadan. Néanmoins, des clercs appelaient régulièrement au jihad contre les shaykhis tabrīzī, dont un certain nombre fut tué au cours du XIXe siècle. Le premier conflit majeur fut dirigé par le *muǧtahid* Ḥāǧǧī Mīrzā Aḥmad Ḫū'ī (m. 1265/1848-1849), durant le règne de Muḥammad Šāh[87]. Progressivement, le rapport de force s'est équilibré, et les shaykhis tabrīzī furent moins désemparés face aux violences dont ils étaient l'objet. Les deux communautés vivaient généralement dans des quartiers distincts et l'on ne s'y mariait qu'entre soi.

Hamadan et Kerman ont, quant à eux, été secoués par des violences très importantes. De nombreux shaykhis de Hamadan ont été tués en 1315/1898, et la majorité des survivants ont été contraints de partir. Ces affrontements ont eu lieu quatre ans seulement après que le chef de la communauté shaykhie bāqirī s'y fut installé[88]. Ce conflit eut des répercutions majeures sur l'avenir du shaykhisme bāqirī. Ainsi, en l'absence de publications, nous insisterons davantage sur les violences à Hamadan. Enfin, le conflit survenu à Kerman en 1323/1905 n'a pas impliqué les mêmes conséquences sur la communauté shaykhie de la ville. Elle n'a pas été contrainte de quitter la ville, mais son influence et sa visibilité ont été réduites.

87. M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. I, p. 100.
88. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 186.

Deuxième chapitre
Les violences entre *bālāsar*ī et shaykhis à Hamadan en 1315/1898

Les tensions précédant l'attaque des shaykhis bāqirī

Les sources

Les violences à Hamadan ont éclaté au début du mois de šawwāl 1315/fin février 1898, moins de deux ans après l'assassinat de Nāṣir al-Dīn Šāh. À la mort des souverains, les provinces étaient agitées et peu sûres ; des gouverneurs exploitaient le changement de pouvoir pour accroître leur domination locale, voire pour chercher à renverser le souverain. Parfois, des rébellions et des révoltes sociales étaient au contraire initiées par d'autres acteurs locaux, qui espéraient que le gouvernement central serait moins en mesure d'aider les autorités provinciales à les réprimer. Nous ne connaissons qu'une seule source de première main portant sur la situation qui prévalait à Hamadan entre *bālāsarī* et shaykhis avant et au cours des violences[1]. Elle a été rédigée par Muḥammad Karīm Kirmānī, à ne pas confondre avec le maître shaykhi kirmānī Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī. Les seules informations que nous possédons sur Muḥammad Karīm Kirmānī sont celles qu'il nous donne dans le court préambule de son récit. On y apprend qu'il demeura à Hamadan tout au long des événements et qu'il fut un simple prêcheur (*wāʿiẓ*), organisant des assemblées (*maǧlis*) en Iran. Après avoir étudié dans les *ʿAtabāt*, il partit pour Machhad, puis s'installa dans la région de Hamadan en 1315/1897-1898[2]. Mais il ne motive pas son choix et ne donne aucune indication sur la date précise de son arrivée dans cette ville[3]. Il semble pourtant évident, à la lecture

1. Les travaux sur l'histoire de Hamadan ne mentionnent ce conflit que de façon éparse. Voir P. Azkā'ī, *Hamadānāma. Bīst guftār darbāra-yi Mādistān*, Téhéran, 1380š./2001-2002 ; A. Sābirī Hamadānī, *Tārīḫ-i mufaṣṣal-i Hamadān*, 1375š./1996-1997 ; Ġ.Ḥ. Qarāgūzlū, *Higmatāna tā Hamadān. Sar guzašt-i qarn-hā dar qadīmtarīn-i šahr-i mā*, Téhéran, [s.d.], p. 421-423. Voir aussi ʿA. ʿA. Kayvān, *Ḥāǧǧnāma*, Téhéran, 1308š./1929-1930, p. 128.
2. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 3.
3. *Ibid*, p. 4.

du document, qu'il était un membre reconnu de l'École shaykhie bāqirī[4]. Lorsque les violences éclatèrent, il fut envoyé en mission par Muḥammad Bāqir Hamadānī auprès du gouverneur de la ville afin de solliciter son intervention[5]. Dans ce préambule, il précise qu'il est de son devoir de relater comment Hamadan, prospère et bien gouvernée à son arrivée, a sombré dans l'« horreur et le chaos »[6]. Il assure qu'il ne poursuit aucun intérêt particulier, mais cherche seulement à retranscrire les faits, dans le but de révéler l'identité des fautifs et celle des victimes : « Pourquoi ces assassinats et ces pillages si violents ont-ils été commis ? Qui fut l'oppresseur et qui fut l'opprimé[7] ? ».

Si les informations rapportées sont celles d'une personnalité de premier plan de l'École shaykhie bāqirī et nécessitent d'être interprétées avec prudence, un grand crédit peut être accordé à la narration des principaux événements qui ont secoué Hamadan entre le premier šawwāl 1315/22 février 1898 et le 3 šawwāl 1315/24 février 1898. Muḥammad Karīm Kirmānī s'intéressa, dans cette chronique, aux signes avant-coureurs du conflit et à la montée des hostilités à l'égard de sa communauté.

La mobilisation des *bālāsarī* de Hamadan

Les réfutations doctrinales

Au début du conflit, Hamadan constituait depuis peu le principal centre de la branche shaykhie formée par Muḥammad Bāqir Hamadānī[8]. Les multiples excommunications et déclarations d'impureté contre les shaykhis de la ville en furent le point de départ. Muḥammad Karīm Kirmānī nous apprend que plusieurs religieux *bālāsarī* de la ville avaient rédigé des ouvrages très critiques sur les trois premiers maîtres shaykhis, dont deux composés par Muḥammad Ḥusayn Šahristānī et intitulés *Radd-i Iršād al-ʿawāmm* et *Taryāq-i fārūq va čihil mas'ala az kutub-i maḥrūm Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī va Ḥāǧǧī Sayyid Kāẓim Raštī va Ḥāǧǧī Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī*[9]. Puis Ḥāǧǧī Mīrzā Maḥmūd ʿIrāqī acheva un ouvrage polémique à l'égard des shaykhis, intitulé

4. Voir, par exemple, les passages consacrés à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, *Ibid*, p. 52.
5. *Ibid*, p. 115.
6. Muḥammad Karīm Kirmānī évoque l'odeur d'opium omniprésente dans les rues de Hamadan, pour lui un signe évident de la richesse et de la prospérité de la ville, *Ibid*, p. 4.
7. *Ibid*, p. 5.
8. *Ibid*, p. 186.
9. *Ibid*, p. 6.

Dār al-salām[10]. Muḥammad Bāqir Hamadānī est régulièrement intervenu sur le *minbar* pour réfuter ces écrits[11]. À la lecture de Muḥammad Karīm Kirmānī, il semble que Muḥammad Bāqir Hamadānī n'ait pas seulement prêché dans la mosquée shaykhie, mais qu'il fut aussi invité à commenter ces traités dans d'autres mosquées. Comme nous le verrons, certaines des plus hautes autorités *uṣūlī* apportèrent leur soutien aux shaykhis et il est donc possible que ces derniers lui proposèrent d'intervenir dans les mosquées dans lesquelles ils officaient. Muḥammad Bāqir Hamadānī a par ailleurs composé trois réfutations à ces ouvrages, *Izālat al-awhām*, *Iǧtināb dar radd-i irādāt-i čihil kāna ṣāḥib-i fārūq* et *Na'l hāḍira dar radd-i irādāt-i ṣāḥib-i Dār al-salām*[12]. Nous n'avons pu consulter que le premier d'entre eux. Il y répond à cent dix accusations précises, reprenant les critiques formulées par plusieurs clercs, tels Mullā Ḥusayn ʿAlī, Mullā Muḥammad Ǧaʿfar Astarābādī et Mullā Muḥammad Taqī Qazvīnī. Bien avant les événements de Hamadan, Muḥammad Bāqir Hamadānī demandait à ses disciples d'accorder le pardon aux instigateurs de ces ségrégations et de ces haines, au cas où ils cesseraient leurs exactions[13]. Ses disciples et lui-même ont également mis la communauté bāqirī en garde face au danger que ces violences entre shaykhis et non-shaykhis ne perdurent, à l'instar de celles qui opposaient *ḥaydarī* et *niʿmatī* depuis des siècles[14].

Ces réfutations réciproques ont envenimé la situation, d'autant plus que, selon l'aveu de Muḥammad Karīm Kirmānī, Muḥammad Ḥusayn Šahristānī connaissait parfaitement bien la doctrine shaykhie[15]. Les shaykhis bāqirī assimilaient certains de leurs ennemis, tel Ḥāǧǧ Mullā Riḍā'ī Hamadānī qui dirigeait alors les réunions anti-shaykhies, à ceux qui niaient l'imâmat annoncé dans le *ḥadīṯ*[16]. Cela ne pouvait qu'aggraver la détermination de leurs adversaires. Le chroniqueur a d'ailleurs reconnu que les efforts de conciliation ont eu peu d'effet et ont même amplement échoué. Au contraire, la popularité de leurs opposants, tels que Muḥammad Ḥusayn Šahristānī, s'est accrue[17]. Muḥammad Karīm Kirmānī est convaincu que c'est suite à la rédaction des trois ouvrages de Muḥammad Bāqir Hamadānī que les dirigeants *bālāsarī* de

10. *Ibid*, p. 7.
11. *Ibid*, p. 9.
12. *Ibid*, p. 7.
13. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 68-69.
14. *Ibid*, p. 69 ; Voir l'ouvrage de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī rédigé plus de quinze ans avant l'explosion de violence de 1315/1898, « Čahār faṣl », p. 198.
15. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 9.
16. *Ibid*, p. 8.
17. *Ibid*.

Hamadan ont décidé de se concerter afin d'éliminer toute présence shaykhie. Les religieux anti-shaykhis ont alors organisé des réunions afin de mettre au point leur stratégie[18]. Ils ont d'abord rappelé les membres de leurs familles disséminées dans le pays à les rejoindre à Hamadan[19] ; ainsi, les frères de Riḍā'ī Hamadānī qui résidaient à Téhéran le retrouvèrent. Riḍā'ī Hamadānī avait été expulsé deux ans plus tôt par le gouverneur de la région pour avoir fomenté des violences contre les shaykhis et les juifs de la ville[20]. Puis Muḥammad Ḥusayn Šahristānī et Riḍā'ī Hamadānī furent rejoints par d'autres clercs tels que Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī (m. 1900), Mīrzā Mahdī, Mīrzā Ḥasan, Sayyid Isḥāq, et ceux de la famille Āl-i ʿAbbāsī, parmi lesquels Sayyid Muḥammad ʿAbbāsī et Sayyid Faḍl ʿAbbāsī[21].

Muḥammad Karīm Kirmānī rapporte la surprise de la communauté shaykhie bāqirī lorsque ce groupe a conjointement appelé dans une fatwa à tuer Muḥammad Bāqir Hamadānī et les membres de sa communauté[22]. Cette fatwa, rédigée au matin du premier šawwāl 1315/22 février 1898, correspondant à l'*ʿAyd al-Fiṭr*, la fête célébrant la fin du jeûne du mois de ramadan. Cette action de « guerre sainte dans le chemin de Dieu » (*ǧihād fī sabīl Allāh*), nommée ainsi par les religieux *bālāsarī*, venait ponctuer les violences croissantes qui avaient secoué la ville au cours des mois de raǧab, šaʿbān et ramadan 1315/novembre 1897-février 1898[23].

Les mesures d'exécration sociale

Avant ces violences, les shaykhis de Hamadan eurent à subir de nombreuses mesures d'exécration sociale. Selon le chroniqueur, les shaykhis bāqirī avaient même intégré ce statut d'opprimé dans l'organisation de leurs rituels : ils débutaient le plus souvent leurs *maǧlis* par la lecture de *ḥadīṯ* sur le statut des opprimés. Ils rappelaient également, avant la récitation du Coran ou dans la *ḫuṭba* (sermon) délivrée lors de la prière du vendredi, les souffrances qu'ils enduraient[24]. L'opprobe et la mise au ban démontraient qu'ils constituaient une communauté élue, voire la communauté sauvée (*firqa-yi naǧātī*)[25]. Cela est explicite dans la conclusion de la chronique :

18. *Ibid*.
19. *Ibid*, p. 10.
20. *Ibid*, p. 13-14.
21. *Ibid*, p. 104, 193-195.
22. *Ibid*, p. 20, 79.
23. *Ibid*, p. 104.
24. *Ibid*, p. 23.
25. *Ibid*, p. 57-59.

> De toutes parts, nous fûmes à la fois opprimés et exécrés. Quelles sont les insultes et les calomnies que nous n'avons pas subies ? Quelles sont les souffrances et l'oppression qu'ils [les *bālāsarī*] ne nous ont pas fait subir[26] ?

Nous retrouvons ce pessimisme et ce fatalisme dans les ouvrages de Muḥammad Bāqir Hamadānī[27]. Dans son traité écrit contre les religieux de la famille Āl-i ʿAbbāsī, il rapporte les multiples décrets qu'ils avaient pris à l'encontre des shaykhis de Hamadan[28]. En plus des traditionnelles interdictions de fréquenter le hammam, ils avaient interdit les transactions commerciales avec les shaykhis. Les contrevenants étaient menacés de perdre toute bénédiction (*barakat*) et accusés de violer les lois des prophètes et des imâms. Voici l'un de ces décrets résumé par Muḥammad Karīm Kirmānī :

> Nous interdisons toute transaction commerciale avec les shaykhis. Et toute personne qui vendrait son produit à cette communauté ne serait plus bénie [...]. Cette dernière s'opposerait à toutes les lois des prophètes et des imâms[29].

Dans son *Radd-i ʿAbbāsī*, Muḥammad Bāqir Hamadānī indiqua par ailleurs que les Āl-i ʿAbbāsī tentèrent par un décret de confisquer les biens des shaykhis bāqirī. La raison invoquée était qu'une grande partie de ces avoirs provenait d'héritages légués par des musulmans, c'est-à-dire ici des musulmans non-shaykhis[30]. Il est cependant difficile de savoir dans quelle mesure ces décrets ont été effectifs et appliqués, et cela d'autant plus que les shaykhis bāqirī rapportent à ce sujet des informations divergentes. Selon Muḥammad Karīm Kirmānī, peu d'habitants obéirent aux ordres des Āl-i ʿAbbāsī. Or, Muḥammad Bāqir Hamadānī estime qu'une partie substantielle de la population respectait ces ordres[31].

Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī fut un autre *bālāsarī* actif avant les événements du mois de šawwāl 1315/fin février 1898. S'il n'était pas un religieux de premier rang reconnu, il dirigeait néanmoins la prière dans la ville et exerçait une grande influence sur les classes populaires. Il était aussi à la tête d'un groupe de *lūtī* qu'il a régulièrement utilisés afin d'imposer son autorité aux

26. *Ibid*, p. 259.
27. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā ʿAbbās Qulī Dastǧirdī », p. 225-228.
28. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Radd-i ʿAbbāsī », p. 114-126.
29. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 64.
30. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Radd-i ʿAbbāsī », p. 117.
31. *Ibid*, p. 125.

habitants d'Hamadan[32]. Avant de persécuter les shaykhis bāqirī, il s'était rendu célèbre dans le pays par ses campagnes antijuives menées dans cette ville. La communauté juive la plus nombreuse d'Iran y résidait, soit 5 000 à 6 000 membres[33]. En 1287/1870, Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī a pris un décret imposant des mesures humiliantes à l'encontre des juifs. Il leur a notamment interdit de consommer des fruits frais et les a contraints à porter des vêtements distinctifs de couleur bleue. En 1884 déjà, une synagogue avait été détruite[34]. Le 3 rabīʿ al-awwal 1310/24 septembre 1892, Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī interdit la vente de denrées comestibles aux juifs[35]. Il a ensuite ordonné le pogrom des juifs de la ville ainsi que le pillage de leurs propriétés[36]. Mais il n'est pas parvenu à convertir à l'islam l'ensemble de la communauté juive, comme cela avait été le cas à Machhad au début de l'année 1255/au printemps 1839, ni à supprimer totalement cette communauté, comme à Tabriz entre 1204/1790 et 1211-1212/1797[37]. Parallèlement, c'est à partir de 1310/1892 que Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī lance des actions contre les shaykhis bāqirī. Des tensions existaient entre le nouveau gouverneur d'Hamadan et les commandants locaux

32. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 23.

33. H. Sahim, « Jews of Iran in the Qajar period : Persecution and perseverance », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 294. Pour plus de renseignements sur l'histoire de la communauté juive de Hamadan, voir H. Sarshar, « Hamadān. Viii. Jewish Community », *EIr*, vol. XI, p. 615-623, surtout p. 617-618.

34. D. Tsadik, *Between Foreigners and Shi'is*, p. 125.

35. H. Sahim, « Jews of Iran in the Qajar period », p. 299.

36. *Ibid*, p. 294.

37. Sur les conversions forcées à Machhad, voir R. Patai, *Jadīd al-Islām*, p. 51-64 ; A. Netzer, « The History of the Forced Converts of Mashhad according to Yaʿqūb Dīlmānīān » (en hébreu), *Peʿamin*, vol. 42, 1990, p. 127-156 ; J. Pirnazar, « The Anusim of Mashhad », dans *Esther's Children*, p. 115-136. Sur la disparition de la communauté juive de Tabriz, voir A. Netzer, « The fate of the Jewish community of Tabriz », dans *Studies in Islamic History and Civilization in honour of Professor David Ayalon*, M. Sharon (éd.), Jerusalem, 1986, p. 411-419. Plus globalement, on sait que le XIXe siècle a été une période propice à la rédaction de réfutations du judaïsme en dépit du fait que ces derniers, au contraire des missionnaires chrétiens ou des babis et bahaïs, ne menaient aucune forme de propagande religieuse. Voir R. Pourjavady et S. Schmidtke, « Muslim Polemics against Judaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of Āqā Muḥammad ʿAlī Bihbihānī's (1144/1732-1216/1801) *Rādd-i shubuhāt al-kuffār* », *StIr*, vol. 35/1, 2006, p. 69-94 ; Idem, « Sayyid Muḥammad Mahdī al-Burūjirdī al-Ṭabāṭabā'ī's (d. 1212/1797) debate with the Jews of Dhu l-Kifl. A Survey of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions », dans *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, C. Adang et S. Schmidtke (éd.), Würzburg, 2010, p. 335-395 ; D. Tsadik, « Religious Disputations of Imāmī Shīʿīs against Judaism in the late eighteenth and nineteenth centuries », *StIr*, vol. 34, 2005, p. 95-134.

de l'armée, que Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī a utilisées à son avantage. Ayant recours à la même méthode que les clercs Āl-i ʿAbbāsī, Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī a, dans un premier temps, imposé des mesures vexatoires et humiliantes. Il déclara que les fontaines utilisées par les shaykhis étaient souillées et ordonna en conséquence leur purification rituelle[38]. Il semble que le gouvernement soit resté très passif, voir impuissant, face à Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī, qui bénéficiait d'un large soutien populaire. Le gouvernement local rencontra les plus grandes difficultés pour le faire expulser. Il s'établit alors dans les *ʿAtabāt* puis revint à Hamadan en 1315/1897-1898 pour y diriger les exactions contre les shaykhis[39]. Au mois de ramadan 1315/février 1898, Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī multiplia les prêches anti-shaykhis auprès de ses *lūtī*, dans le but de les préparer au conflit[40]. Au cours de ces prédications, il était courant de porter des accusations particulièrement graves envers ses adversaires, afin d'inciter la population à les détester davantage. Ainsi, Muḥammad Bāqir Hamadānī indiqua qu'on accusait les religieux bāqirī de considérer l'adultère comme légal[41] ; on les incriminait d'avoir légalisé le vol ou de refuser de prononcer les salutations sur la famille de Muḥammad lors de la prière canonique ; on assurait que ceux qui rejoignaient le shaykhisme devaient injurier leurs parents afin de marquer leur entrée dans la communauté. Ces accusations visaient à dissuader les chiites non-shaykhis à rejoindre le shaykhisme. Et il semble que ces méthodes fonctionnaient parfaitement. Muḥammad Bāqir Hamadānī a lui-même reconnu qu'il avait beaucoup de difficultés à convaincre la population qu'il s'agissait de rumeurs mensongères[42]. Il a aussi indiqué que les rares chiites séduits par le shaykhisme avaient désormais peur de le rallier[43].

Les violences physiques

Certains *lūtī* eurent recours aux violences physiques avant les événements de šawwāl 1315/février 1898, et ce au cours des mois les plus sacrés du calendrier musulman : muḥarram, ṣafar et ramadan. Les shaykhis bāqirī évitaient alors de se rendre à leur mosquée, car des *lūtī* servant d'hommes de main aux *bālāsarī* y étaient régulièrement postés, comme ce fut le cas au mois de ramadan 1314/février 1897[44]. Lors des cérémonies de *ʿāšūrā* 1315/11 juin 1897, les shaykhis

38. H. Sahim, « Jews of Iran in the Qajar period », p. 295.
39. *Ibid*, p. 301.
40. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 74.
41. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi mubāraka-yi radd-i Mas'ūl », p. 63-70.
42. *Ibid*, p. 66.
43. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », p. 156.
44. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 69.

bāqirī ne se rendirent pas à leur mosquée, ni ne procédèrent aux cérémonies traditionnelles de pénitence (*sīna-zanī*) dans la ruelle où se trouvait la maison de Muḥammad Bāqir Hamadānī[45]. Ils demandèrent aux chefs du quartier (*rīš-sifidān*) de surveiller les abords afin de les avertir de toute approche suspecte.

L'attaque des shaykhis bāqirī

Les violences visant les shaykhis de Hamadan ont débuté immédiatement après la rédaction de la fatwa appelant au jihad contre Muḥammad Bāqir Hamadānī et ses disciples, au matin du premier šawwāl 1315/22 février 1898, soit le jour de l'*ʿAyd al-Fiṭr* marquant la fin du mois de ramadan. Celles-ci ont été intenses, quoique brèves – trois jours.

Le premier jour de violence

Précédant le premier assaut contre la maison de Muḥammad Bāqir Hamadānī, dans l'après-midi du premier šawwāl 1315/22 février 1898, des *lūtī bālāsarī* ont attaqué, le matin, des shaykhis se rendant à leur mosquée[46]. Les accusant de mécréance et d'impureté, les *lūtī* ont déclaré vouloir interdire l'accès à toute mosquée aux shaykhis et parvinrent au cours de cette matinée à séquestrer et violenter des jeunes et des personnes âgées[47]. C'est seulement après la prière de midi qu'ils se sont dirigés vers la maison de Muḥammad Bāqir Hamadānī[48]. Le chroniqueur affirme que celui-ci se trouvait alors au hammam[49]. Il indique aussi que le gouvernement local, dirigé par Ḥisām al-Mulk, n'est pas parvenu à contenir ces assaillants qui ont été rejoints tout au long de la journée par des habitants des campagnes environnantes[50]. Muḥammad Karīm Kirmānī se dit persuadé que ces violences ont été planifiées et organisées, des clercs de la famille ʿAbbāsī ayant contacté des hommes de main de la région de Kermanshah animés par la perspective du butin[51].

45. *Ibid*, p. 70.
46. *Ibid*, p. 79.
47. Nous savons que l'entrée des mosquées était alors interdite aux non-musulmans. Les choses n'ont changé qu'au cours du XXe siècle. Voir H. Algar, « Cleansing. II. In Islamic Persia », p. 701.
48. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 80.
49. *Ibid*, p. 92.
50. *Ibid*, p. 81.
51. *Ibid*, p. 74.

Les portes de la ville, fermées sur ordre du gouverneur, furent forcées par ces bandes auxquelles ne purent faire face les hommes commandés par le gouvernement local[52]. Le chroniqueur estime qu'environ cent shaykhis défendirent la maison de Muḥammad Bāqir Hamadānī et que seuls trois ou cinq d'entre eux disposaient d'armes à feu[53]. Il dénombre, en face, dix mille rebelles sur une ville comprenant quelque cinquante mille habitants[54]. Ces chiffres, non vérifiables, semblent exagérés, mais ils révèlent la disproportion évidente du rapport de force entre assaillants *bālāsarī* et shaykhis bāqirī, et l'incapacité du gouverneur à imposer son autorité.

Malgré le nombre très élevé de *lūtī* ayant pris part aux attaques, Muḥammad Karīm Kirmānī assure qu'aucun shaykhi n'a été blessé ce premier jour, ce qu'il qualifie de miracle. Dès lors, nous pouvons douter que le rapport de force décrit par le chroniqueur ait pu être aussi défavorable pour les shaykhis. Muḥammad Karīm Kirmānī affirme que quelques coups de feu ont suffi, lors de la première journée, à repousser et à disperser les rebelles rassemblés en masse autour de la maison de Muḥammad Bāqir Hamadānī[55]. Il dénombre par ailleurs huit *lūtī* tués[56]. Au milieu de la nuit, une fois l'attaque repoussée et le calme revenu, bien que précaire, Muḥammad Bāqir Hamadānī organisa une réunion avec ses disciples, à l'issue de laquelle il ordonna à l'ensemble de la communauté shaykhie de quitter Hamadan et de se diriger vers Šūrayn, avant de rejoindre d'autres localités[57]. À ceux qui ne pouvaient pas quitter la ville, il leur a demandé de se cacher. De plus, il charga deux proches, Mīrzā ʻAlī Muḥammad Nā'īnī et Muḥammad Karīm Kirmānī – le chroniqueur – de se rendre dès l'aube chez le gouverneur et d'autres notables de la ville, afin qu'ils convainquissent les autorités d'intervenir plus résolument pour mettre un terme à ces violences[58].

Le second jour de violence

Selon Muḥammad Karīm Kirmānī, les violences se sont étendues à l'ensemble des quartiers au cours de la seconde journée. Les attaques des *lūtī bālāsarī* visèrent alors les maisons appartenant à des shaykhis. Beaucoup

52. *Ibid*, p. 84.
53. *Ibid*, p. 20.
54. *Ibid*, p. 104.
55. *Ibid*, p. 84.
56. *Ibid*, p. 103.
57. *Ibid*, p. 114.
58. *Ibid*, p. 115.

d'entre eux furent assassinés et leurs maisons pillées et brûlées[59]. Les shaykhis furent incapables de se défendre et capitulèrent au tout début de la journée. Ils proposèrent à leurs adversaires de leur offrir l'ensemble de leurs biens, mosquées comprises, contre l'assurance de pouvoir quitter Hamadan sains et saufs[60]. Mīrzā ʿAlī Muḥammad Nāʾīnī fut chargé de transmettre cette proposition, rejetée par les *bālāsarī*, qui déclarèrent vouloir poursuivre le jihad[61]. Les violences et les supplices infligés étaient particulièrement effroyables. Le chroniqueur mentionne que des *lūtī bālāsarī* forçaient des shaykhis bāqirī à boire du pétrole avant de les brûler vifs, tandis que d'autres étaient longuement torturés, avant d'être achevés d'une balle[62]. Muḥammad Karīm Kirmānī rapporte que la dépouille d'une petite fille fut déterrée de la cour de la maison de sa famille avant d'être brûlée[63]. Beaucoup de morts n'ont pas été enterrés selon le rite musulman et on laissait délibérément un bras ou une jambe hors de terre[64]. Les biens des shaykhis furent dévastés, leurs boutiques, dans le bazar, saccagées et leurs maisons incendiées[65]. De même furent interceptés les envois de marchandises effectués vers d'autres villes[66]. En cette fin de seconde journée, le chroniqueur affirme que ce sont les clercs de la famille ʿAbbāsī qui ont ordonné de mettre un terme aux violences. Ils ont alors appelé les survivants à « devenir musulman », c'est à dire à abjurer leur École. Dans le cas contraire, les Āl-i ʿAbbāsī menaçaient de reprendre les pillages et les assassinats[67].

Il est très difficile d'estimer le nombre et la proportion de shaykhis tués au cours de ces deux jours. D. Tsadik, qui a travaillé sur des processus relativement similaires visant des populations juives, évoque plusieurs dizaines de tués lors des conflits qui se sont produits près de Kashan à la fin du XVIIIe siècle, ou à Salmas au mois de ṣafar 1259/mars 1843, à Barfurūš en 1866, ou à Ispahan et dans les environs de Chiraz à la fin du XIXe siècle[68]. Néanmoins, ces chiffres peuvent-ils être comparables au nombre de victimes shaykhies à Hamadan ? Muḥammad Karīm Kirmānī indique que c'est essentiellement dans le quartier

59. *Ibid*, p. 21.
60. *Ibid*, p. 85.
61. *Ibid*, p. 86.
62. *Ibid*, p. 116.
63. *Ibid*, p. 143-144. Généralement, si un enfant décédait avant d'avoir atteint quarante jours, ses parents l'enterraient dans la cour de leur maison et non au cimetière.
64. *Ibid*, p. 132.
65. *Ibid*, p. 120-122.
66. *Ibid*, p. 123.
67. *Ibid*, p. 126.
68. D. Tsadik, *Between Foreigners and Shiʿis*, p. 34, 61, 132-133, 137-138.

aisé de Ǧūlān que l'on compta le moins de morts, car les shaykhis y furent protégés par la plus haute autorité religieuse *uṣūlī* du quartier, Muǧtahid Mīrzā Muḥammad Bāmdād, qui se mobilisa et empêcha les rebelles d'entrer[69]. Selon le chroniqueur, les relations entre les shaykhis bāqirī et ce dernier étaient cordiales avant les événements de 1315/1897-1898, au point que certains shaykhis bāqirī assistaient à ses *maǧlis*. Ce religieux avait toujours refusé de condamner le shaykhisme et ne s'était donc pas associé aux exactions des *bālāsarī*.

Le troisième jour de violence

La ville recouvra un certain calme le 3 šawwāl 1315/24 février 1898. Les informations sur les événements de Hamadan étaient parvenues au souverain par télégraphe. Muẓaffar al-Dīn Šāh ordonna au gouverneur d'Hamadan d'arrêter les *lūtī* à l'origine des violences, d'expulser la famille ʿAbbāsī vers Téhéran et de rendre les biens pillés aux familles shaykhies bāqirī. Il annonça également l'arrivée à Hamadan d'un dignitaire qajar, Amīr Kabīr, avec la mission de rétablir l'ordre[70]. Le gouverneur de Hamadan reçut Muǧtahid Mīrzā Muḥammad Bāmdād, qui s'était mobilisé pour protéger les shaykhis. Šarīf al-Mulk, l'un des notables de la ville qui avait la confiance de la cour de Téhéran, fut chargé de rejoindre Qom afin de rencontrer le Premier ministre Amīn al-Sulṭān (m. 1325/1907) et lui rapporter le cours des événements[71]. Mais, selon le chroniqueur, Ḥisām al-Mulk ne fut, en aucun cas, actif dans la défense des shaykhis bāqirī. Au contraire, il aurait tenté de contraindre leurs représentants à reconnaître une responsabilité dans les violences, dans le but de trouver une issue rapide au conflit[72]. Quant aux *lūtī*, afin d'éviter d'être trop sévèrement punis par les forces du gouvernement central, certains d'entre eux restituèrent des biens pillés[73], d'autres trouvèrent refuge (*bast*) dans la maison familiale des ʿAbbāsī et refusèrent de se rendre, ce qui donna lieu à des affrontements[74]. Le Šāh ordonna la répression et l'utilisation de l'artillerie ; plusieurs maisons

69. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 118.
70. *Ibid*, p. 172.
71. *Ibid*, p. 174.
72. *Ibid*, p. 181.
73. *Ibid*, p. 173.
74. *Ibid*, p. 172, 181. La pratique du refuge (*bast*) était très populaire dans l'Iran qajar et de nombreux lieux pouvaient faire office de lieu de refuge dans lesquels les autorités politiques avaient une emprise très limitée. Il pouvait s'agir de mosquées et d'*imāmzāda*, mais aussi de consulat, de centre de télégraphe ou encore du domicile de certains oulémas.Voir J. Calmard, « Bast », *EIr*, vol. III, 1989, p. 856-858.

furent détruites[75]. Un grand nombre de *lūṭī* ont alors abandonné la demeure des ʿAbbāsī et se réfugièrent chez d'autres religieux *bālāsarī*, tels Mīrzā Mahdī et Sayyid ʿAbd al-Maǧīd Karūs[76].

Muḥammad Karīm Kirmānī rapporte encore que lorsque ces nouvelles parvinrent à Téhéran, de nombreux clercs décidèrent de soutenir les *bālāsarī* de Hamadan. Hormis la fermeture des *ḥawza* de la capitale, ils exigèrent du gouvernement central qu'il n'intervienne pas[77]. Car, selon eux, le soutien apporté aux shaykhis bāqirī remettait en cause l'identité musulmane de l'Iran, dès lors strictement associée à l'osulisme[78].

Le prolongement des violences

Une partie des shaykhis bāqirī qui réussirent à s'enfuir moururent de froid ou de faim[79]. Le départ précipité eut lieu au cours du mois de février dans une région où les hivers sont le plus souvent très rudes, et beaucoup n'avaient rien emporté. Muḥammad Karīm Kirmānī a pu rejoindre Téhéran. D'autres se sont dirigés vers Qazvin, après une halte de plusieurs jours à Kabūdar Ahang, ville située à une cinquantaine de kilomètres au nord de Hamadan[80]. Quelques mois plus tard, des shaykhis bāqirī aisés, étant parvenus à échapper aux exactions, tentèrent de faire transporter les dépouilles de leurs proches vers les *ʿAtabāt*, mais furent empêchés par les *bālāsarī* de la ville[81]. Après enquête, Ḥisām al-Mulk et deux autres membres de sa famille furent reconnus coupables de collaboration avec les *lūṭī* par le pouvoir central[82]. Ḥisām al-Mulk fut révoqué par le Šāh et un nouveau gouverneur fut désigné : Muẓaffar al-Mulk, doté d'un pouvoir élargi à une région comprenant Hamadan, Kermanshah, Zanjan et Borujerd[83]. Il adopta une série de mesures afin d'assurer la protection de la communauté shaykhie demeurée sur place, prit un décret accordant le statut de martyr (*šahīd*) aux shaykhis tués[84], et alla jusqu'à proclamer la responsabilité collective des habitants, en taxant tous les foyers et en offrant

75. *Ibid*, p. 184.
76. *Ibid*, p. 185.
77. *Ibid*, p. 222.
78. *Ibid*, p. 222-223.
79. *Ibid*, p. 127-128.
80. *Ibid*, p. 166-167.
81. *Ibid*, p. 133.
82. Les deux autres membres de sa famille étaient ʿAbd Allāh Ḫān Saʿīd al-Sulṭana et Ḍīyā al-Mulk. Voir M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. II, p. 50-52.
83. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 203.
84. *Ibid*, p. 202.

ainsi une compensation financière aux shaykhis d'Hamadan spoliés[85]. Mais il semble, selon le chroniqueur, que les shaykhis aient refusé cette offre[86].

Muḥammad Karīm Kirmānī note encore que, malgré ce changement d'état d'esprit, des tensions sporadiques persistaient. Un opposant *bālāsarī* à Muẓaffar al-Mulk, Sayyid 'Abd al-Mağīd Karūs, tenta de réanimer le conflit en 1316/1898-1899 en distribuant de l'argent à des *lūtī* pour qu'ils paralysent la ville. Ils avaient l'ordre d'attaquer les autorités gouvernementales et de fermer le bazar[87]. L'ampleur des perturbations fut telle que le gouverneur, dépassé, dut quitter son poste. Son fils, Ẓafar al-Mamālik, le remplaça, mais ne parvint pas à imposer son autorité[88]. Sayyid 'Abd al-Mağīd Karūs imposa alors ses propres lois dans la ville et prononca en ce sens plusieurs peines capitales contre des hommes accusés d'être ivres[89]. Les shaykhis bāqirī encore présents furent de nouveau molestés. Le premier šawwāl 1316/12 février 1899, on pilla la maison d'un shaykhi nommé Muḥammad Ibrāhīm[90] ; deux ans plus tard, au mois de ḏī l-ḥiğğa 1317/d'avril 1900, la famille 'Abbāsī obtint l'autorisation de Muẓaffar al-Dīn Šāh de s'installer à nouveau à Hamadan[91].

Muḥammad Bāqir Hamadānī était parvenu à s'enfuir au cours de la deuxième journée de violence. Il a d'abord trouvé refuge dans le mausolée de Šāh 'Abd al-'Aẓīm, dans la ville de Ray, rejoint par un autre religieux bāqirī, Muḥammad Raḥīm Tāğir Raštī, lequel, décidant de se rendre à Machhad, est décédé à Semnan[92]. Contraints de trouver un nouveau centre pour leur communauté, les shaykhis bāqirī le transférèrent dans la petite ville de Ǧandaq, où Muḥammad Bāqir Hamadānī trouva refuge, après plusieurs mois. Ǧandaq est située dans l'une des régions les plus arides et les moins peuplées d'Iran, au cœur du désert du Dašt-i Kavīr. Depuis, des villes de la région de Semnan, comme Biyābānak, au sud de Semnan, abritent des communautés shaykhies bāqirī ou ǧandaqī. Muḥammad Bāqir Hamadānī était d'abord resté près de trois mois à Ray et à Téhéran. Muḥammad Karīm Kirmānī affirme que le maître shaykhi, profondément traumatisé par les violences qu'il avait vécues à Hamadan et ne se sentant plus en sécurité dans la capitale, a solennellement

85. *Ibid*, p. 207.
86. *Ibid*, p. 208.
87. *Ibid*, p. 214-215.
88. *Ibid*, p. 216.
89. *Ibid*, p. 218.
90. *Ibid*, p. 189.
91. *Ibid*, p. 187.
92. *Ibid*, p. 116, 166-167.

demandé l'aide du souverain en vue de s'établir ailleurs[93]. Muḥammad Bāqir Hamadānī s'est alors installé à Qom puis à Naïn, au mois de ḏī l-ḥaǧǧa 1315/avril 1898. Là, il a attendu les recommandations du gouvernement central. Le Premier ministre Amīn al-Dawla (m. 1322/1904) lui a proposé trois provinces : le Fars, le Khorasan et Ispahan. Mais il est finalement resté à Kashan, avant de s'établir à Ǧandaq, où il a vécu jusqu'à sa mort en 1319/1901[94]. L'exil des shaykhis bāqirī et de leur maître dans le désert du Dašt-i Kavīr illustre parfaitement les difficultés qu'ils rencontrèrent pour exister en tant que courant doctrinal constitué et reconnu.

93. *Ibid*, p. 225.
94. *Ibid*, p. 228-230.

Troisième chapitre
Le conflit entre *bālāsarī* et shaykhis à Kerman en 1323/1905

Le fort antagonisme, déjà souligné, entre la famille Ibrāhīmī et Vakīl al-Mulkī pour le contrôle du *waqf* de l'école Ibrāhīmiyya s'est à nouveau intensifié au début du XXe siècle. Le *waqf* constitué au mois de ramadan 1262/septembre 1846 par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a régulièrement été contesté par Šayḫ Abū Ǧaʿfar, le fils et successeur de Āqā Aḥmad Muǧtahid. Ce conflit entre les deux familles créa de nombreux troubles à Kerman au cours des années 1321-1323/1903-1905. Il était souvent nécessaire que le gouvernement intervienne dans ces litiges afin de confirmer l'identité des *mutawallī*, et c'est ce à quoi s'est employé le gouverneur de Kerman, Rukn al-Dawla (m. 1330/1911-1912)[1], en 1321-1322/1903-1904, en réitérant le droit de la famille Ibrāhīmī sur ce *waqf*. Or nombre de clercs n'acceptaient pas que cette famille, de même que les shaykhis, demeurent à Kerman et de surcroît aussi actifs. Le processus ayant conduit aux affrontements à Kerman est assez similaire à celui de Hamadan. Après que Rukn al-Dawla eut confirmé la légalité du *waqf*, un religieux turkmène originaire du Khorasan, Šamšīrī, lança une campagne contre les shaykhis kirmānī[2]. Comme Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī, il avait déjà stigmatisé les minorités religieuses de la région, zoroastriennes et hindoues notamment[3]. Šamšīrī, qui affirmait être guidé par l'Imām caché, a excommunié les shaykhis à plusieurs reprises. Il a appelé au jihad contre eux et le gouvernement de la ville qu'il accusait d'hérésie. Il semble que l'élément déclencheur de ces violences fut la nomination d'un shaykhi membre de la famille Ibrāhīmī au poste officiel de *vazīr*. Ce dernier, Amīr al-ʿUmarāʾ, aurait à son tour désigné des shaykhis pour le seconder dans ses tâches administratives à des postes importants, dont celui de *kalāntar* de la ville de Kerman. La

1. Sur Rukn al-Dawla, voir M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. II, p. 498-499.

2. Voir G.R. Scarcia, « Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḫī e Bālāsarī », *AIUON*, vol. 13, 1963, p. 186-203, aux p. 225-226.

3. Plusieurs communautés indiennes, certaines hindoues, s'étaient installées dans la province de Kerman et surtout à Bandar Abbas au cours du XIXe siècle. Ils travaillaient généralement pour les Britanniques et la Compagnie des Indes orientales. Les rapports du consulat britannique de Kerman évoquent aussi une importante communauté marchande sikhe.

redistribution des postes aurait ainsi été défavorable aux membres de la famille Vakīl al-Mulkī[4]. En 1325/1907, le conflit *bālāsarī*-shaykhi achevé, des *bālāsarī* s'affrontèrent pour influer sur les deux nominations[5].

À l'instar des clercs de la famille ʿAbbāsī et Mullā ʿAbd Allāh Burūǧirdī, Šamšīrī s'est entouré de *lūṭī* et d'hommes de main. Et à Kerman également, ce sont les plus hautes autorités *uṣūlī* qui ont tenté d'apaiser le conflit, ici Āqā Bāqir et l'*imām-i ǧumʿa*. Ce sont donc des clercs de rangs inférieurs qui se sont activement engagés aux côtés de Šamšīrī. Les violences entre *bālāsarī* et shaykhis kirmānī sont survenues dans un contexte marqué par la popularité de l'idéologie panislamiste[6]. Les plus hautes autorités *uṣūlī* de Téhéran et des *ʿAtabāt* ont ainsi envoyé des télégrammes à Kerman pour soutenir l'appel pacifique d'Āqā Bāqir et de l'*imām-i ǧumʿa*, et pour demander aux religieux de s'y conformer. Mīrzā ʿAbd Allāh Bihbahānī (m. 1328/1910), Sayyid Kāẓim Yazdī et Šayḫ Faḍl Allāh Nūrī (m. 1327/1909) furent parmi les signataires, mais les clercs *bālāsarī* n'entendirent pas cet appel[7].

Le petit fils de de Āqā Aḥmad Muǧtahid, Mīrzā Muḥammad Riḍā, était revenu à Kerman au mois de rabīʿ al-awwal 1323/mai 1905, après onze ans d'étude dans les *ʿAtabāt*, où il fut notamment l'élève d'Āḫūnd Ḫurāsānī. Les partisans de Mīrzā Muḥammad Riḍā tentèrent, au mois de ǧumādā al-awwal 1323/juillet 1905, de s'emparer de la mosquée shaykhie kirmānī du Bāzār-i Šāh[8]. Les assaillants se sont dirigés vers le palais du gouverneur et ont agressé les shaykhis qu'ils rencontraient, tandis que des étudiants de l'école Ibrāhimiyya furent molestés. La situation s'est déterriorée à la suite de défections massives au sein de l'appareil administratif. Certains refusaient de défendre les shaykhis kirmānī ainsi que l'avait ordonné Rukn al-Dawla. Comme à Hamadan, la coalition de clercs *bālāsarī* et de *lūṭī* exigeait que le gouvernement n'intervienne pas et menaçait d'interpréter toute action de Rukn al-Dawla comme un encouragement à la mécréance et à l'hérésie. Elle a également déclaré le jihad au gouverneur. À la suite du saccage d'une de leurs mosquées, les shaykhis kirmānī s'organisèrent et contre-attaquèrent, ce que ne parvinrent jamais à réaliser les shaykhis bāqirī. Grâce à leurs appuis locaux, les shaykhis ont pu porter les affrontements jusqu'à la maison de Mīrzā Muḥammad Riḍā, qui a dû se réfugier chez un marchand nommé Āqā Muḥammad Bāšī. Les shaykhis

4. Voir J. Gustafson, *Kirman and the Qajar Empire*, p. 143.
5. J. de Groot, « Kerman in the Late Nineteenth Century », p. 446-447.
6. Pour une introduction au panislamisme en Iran dans les années précédent ce conflit, voir M. Kia, « Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran », *MES*, vol. 32/1, 1996, p. 30-52.
7. Niẓām al-Islām-i Kirmānī, *Tārīḫ-i bīdarī-yi Īrāniyān*, Téhéran, 1332š./1953-1954, p. 331-332.
8. G.R. Scarcia, « Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḫī e Bālāsarī », p. 228.

ont été soutenus par plusieurs grandes familles locales, telles les Zands de la ville, les Riḍavī Čanārī, ainsi que par les soldats qajars[9].

La réaction du gouvernement central

Muẓaffar al-Dīn Šāh était en voyage en Europe lorsque le conflit éclata. C'est donc le régent, Mīrzā Muḥammad ʿAlī (m. 1343/1925), qui a menacé d'intervenir. Il projetait d'envoyer à Kerman des forces militaires de Téhéran et du Fars. Le retour au calme fut effectif au cours des mois ǧumādā al-ṯānī et raǧab 1323/d'août et septembre 1905, puis le conflit reprit. Comme à Hamadan, des *bālāsarī* empêchaient que des shaykhis kirmānī fussent enterrés selon le rite islamique. Les corps étaient souillés puis traînés dans un cimetière juif. Les juifs de la ville furent eux aussi victimes de violentes exactions en 1330/1911[10]. Le nouveau gouverneur de Kerman, Ẓafar al-Salṭana, prit des mesures radicales face au retour des troubles, à la fin du mois de raǧab 1323/septembre 1905 et au cours du mois suivant, en faisant appel à un chef de tribu turc bačāqčī. En réaction, les partisans de Mīrzā Muḥammad Riḍā déclarèrent le jihad contre l'ensemble des Qajars, en plus de celui engagé contre le gouvernement de Kerman[11]. Environ mille hommes furent réunis pour affronter les cavaliers turcs, le 27 šaʿbān 1323/26 octobre 1905. Les bačāqčī sont rapidement parvenus à s'introduire dans la maison de Mīrzā Muḥammad Riḍā, dont le gouverneur ordonna ensuite l'exil. Retiré dans la bourgade de Bāġayn, située à une trentaine de kilomètres de Kerman, il est parvenu à envoyer des télégrammes au gouvernement central de Téhéran et ailleurs en Iran, afin de plaider sa cause. Il restait néanmoins populaire à Kerman, et les oulémas *uṣūlī* plus modérés à l'égard des shaykhis, tels Āqā Bāqir et l'*imām-i ǧumʿa*, affrontaient une hostilité grandissante d'une partie de la population qui leur reprochait de ne pas s'engager à leurs côtés. Malgré l'absence de Mīrzā Muḥammad Riḍā, les *lūtī* parvinrent à maintenir une menace permanente sur les shaykhis et sur Muḥammad Ḫān Kirmānī tout au long de l'année 1323/1905-1906. Agressé le 4 ramadan 1323/2 novembre 1905, le maître kirmānī dut quitter la ville et se réfugier à Langar, à quelques kilomètres seulement de Kerman, où son père avait fait construire une mosquée dans laquelle il se rendait régulièrement en retraite et peut-être, aussi, pour écrire[12]. L'absence de sécurité ne l'a pas encouragé à retourner dans la ville. Il est mort dans cette bourgade

9. Pour une introduction claire des acteurs et du déroulement du conflit, voir J. Gustafson, *Kirman and the Qajar Empire*, p. 141-147.

10. J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, p. 316.

11. Niẓām al-Islām Kirmānī, *Tārīḫ-i bīdārī-yi Īrāniyān*, p. 341.

12. *Ibid*, p. 349.

le 24 muḥarram 1324/20 mars 1906. Son frère, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī, lui succéda à la direction spirituelle de la communauté et s'installa de nouveau à Kerman. Si les violences n'ont pas été aussi destructrices qu'à Hamadan, elles furent récurrentes durant l'année 1323/1905. Louis-Alphonse Nicolas (m. 1939), consul à Tabriz entre 1906 et 1916, a décrit Kerman comme une ville « plongée dans la désolation et la terreur par des massacres de Cheïkhis coupables de ne pas partager les croyances des chiites [ici les *uṣūlī*] »[13]. Si ces événements ne semblent pas avoir occasionnés les mêmes pertes en vies humaines qu'à Hamadan en 1315/1898, il n'en demeure pas moins que le souvenir en a subsisté, pendant de longues années, au sein de la communauté shaykhie de Kerman, qui avait subi de nombreuses pertes et dont la survie dépendait de l'issue de ce long conflit[14].

G.R. Scarcia qualifia cette épisode de « guerre ». Il a surtout vu dans les violences anti-shaykhies une forme de lutte de classes, l'expression de revendications proconstitutionnalistes progressistes et une volonté de limiter la corruption, l'arbitraire et le régime qajar : « À partir des éléments dont nous disposons, il est presque certain que tous ces événements faisaient partie d'un plan préétabli des proconstitutionnalistes »[15]. G.R. Scarcia présente ainsi Mīrzā Muḥammad Riḍā comme un homme animé d'un idéal libéral et anti-qajar qui aurait assimilé les shaykhis kirmānī à l'autocratie, du fait de leur représentation au sein de la famille qajare et des classes marchandes. Il s'appuie sur le fait que l'un des élèves de Mīrzā Muḥammad Riḍā, Mahdī Baḥr al-ʿUlūm, fut un militant actif de l'*anǧuman* proconstitutionnaliste de Kerman[16]. La désolidarisation de Mahdī Baḥr al-ʿUlūm à l'égard des exactions une fois terminées constitue un autre élément qui confirme qu'il s'agissait de violences provoquées dans le but de pousser la population à s'engager politiquement, présenter ses doléances et revendications, et à favoriser l'avènement du mouvement constitutionnel. Il considère également que seul le régime qajar a pu sauver le shaykhisme et l'imâmisme traditionnel – qu'il qualifie d'« archaïque » – de l'anéantissement :

13. Voir la préface d'A.L.M. Nicolas, *Essai sur le Cheïkhisme*, vol. I, *Cheikh Ahmed Lahçahi*. Plus généralement concernant le regard que porta Alphonse Nicolas sur le mouvement constitutionnel iranien dont il fut un témoin majeur, voir N. Nasiri-Moghaddam, *La révolution constitutionnelle à Tabriz à travers les archives diplomatiques françaises 1906-1909*, Paris, 2016.

14. Nous retrouvons des indices de ce souvenir dans un ouvrage d'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 10.

15. G.R. Scarcia, « Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḫī e Bālāsarī », p. 232.

16. *Ibid*, p. 233.

> Or, le cri isolé de protestation de l'imâmisme archaïque (l'imâmisme fidèle à la tradition et hostile à la communauté) du Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, cri orthodoxe chiite oui, mais en désaccord avec l'histoire, aurait été destiné à mourir comme l'a été l'akhbarisme avec Mīrzā Muḥammad Nayšābūrī, s'il ne s'était pas imposé l'alliance avec l'appareil d'État qui l'a sauvé[17].

Conclusion

L'analyse du discours des shaykhis kirmānī et bāqirī sur la mécréance et l'impureté rituelle en islam est précieuse pour appréhender la réaction de ces deux communautés face aux exécrations sociales, aux diffamations et même à une certaine forme de haine physique dont ils étaient victimes ; elle permet aussi d'éclairer leur doctrine et notamment de compléter le sens qu'ils donnent au *rukn-i rābiʿ*. Cet exposé sur la mécréance et l'impureté rituelle nous permet aussi de comprendre que le disciple shaykhi kirmānī est non seulement initié à reconnaître la hiérarchie des proches de l'Imām du Temps, mais aussi ses ennemis. Cet exposé révèle en outre plus explicitement les différences doctrinales entre shaykhis kirmānī et bāqirī qui semblent, de prime abord, pourtant minimes.

Les événements du mois de šawwāl 1315/février 1898 sont révélateurs de la situation extrêmement précaire de la jeune communauté shaykhie bāqirī, après que la scission se fut opérée avec les shaykhis kirmānī. Les shaykhis bāqirī disposaient de peu de soutiens économiques et politiques locaux en mesure de leur assurer un minimum de protection. Ils ne pouvaient pas non plus bénéficier du *waqf* établi par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en 1262/1846 (*waqf* n°2), *waqf* qui a assuré aux shaykhis kirmānī un important financement de leurs activités. Ils n'ont pas semblé être en mesure de constituer des *waqf* comparables, à Hamadan ou ailleurs. Aussi, nous apprenons dans la chronique de Muḥammad Karīm Kirmānī que la mosquée des shaykhis de Hamadan était en mauvais état et inachevée[18]. Les shaykhis bāqirī n'ont pas non plus bénéficié de protections du gouvernement local de Hamadan, qui est demeuré très passif, tant avant que pendant les événements de šawwāl 1315/février 1898. C'est la raison pour laquelle ils n'ont pu envisager la moindre contre-offensive ou défense armée face à leurs adversaires, et accepté les revendications des *lūtī* et des clercs *bālāsarī* en échange de la vie sauve, et ce dès le matin de

17. *Ibid*, p. 200.
18. Muḥammad Karīm Kirmānī, *Tārīḫ-i ʿibrat*, p. 69.

la seconde journée des attaques. Paradoxalement, en n'accusant que certains clercs *bālāsarī* déterminés, les shaykhis bāqirī ont peut-être eu à affronter des adversaires plus mobilisés et déterminés que ceux que les shaykhis kirmānī ont dû combattre. Les événements de šawwāl 1315/février 1898, avec leurs débordements de violence, ont été dramatiques pour la subsistance même de l'École bāqirī. L'assassinat d'un grand nombre de leurs membres, la fuite désespérée des survivants ainsi que le pillage de leurs biens ont ajouté à leur précarité. Il semble qu'une partie des rescapés de Hamadan ont quitté le shaykhisme, pour « ré-intégrer » le chiisme non-shaykhi. Si les shaykhis bāqirī sont parvenus à faire de Ǧandaq et de cette partie du Dašt-i Kavīr leur nouveau centre spirituel, ralliant au shaykhisme des habitants de la région, ce lieu restait d'importance mineure et ne leur assurait aucune représentation importante au sein du chiisme. Les shaykhis bāqirī rencontrèrent également les plus grandes difficultés à fonder des madrasas et des mosquées comparables à celles des shaykhis kirmānī et tabrīzī.

Les shaykhis kirmānī ont, quant à eux, bénéficié à Kerman de la bienveillance et d'une protection relative des gouverneurs de la région, pendant le XIXe siècle, y compris après la mort de Ẓahīr al-Dawla en 1240/1824. Ils ont également établi de puissants liens avec des forces tribales. Cela s'est semble-t-il révélé déterminant et salvateur lors des violences de 1323/1905 au cours desquelles il furent même en mesure de lancer une offensive contre la maison du clerc *bālāsarī* Mīrzā Muḥammad Riḍā, suite aux attaques de leur mosquée au mois de ǧumādā al-awwal 1323/juillet 1905. Pourtant, ce conflit est l'expression d'une menace continue à l'égard des shaykhis kirmānī pendant la période qajare. Les déclarations régulières d'excommunications limitaient considérablement la diffusion de leur exposé théologique auprès de la population et entretenait un sentiment de peur parmi les sympathisants potentiels.

Quatrième partie

Les shaykhis face aux bouleversements politico-religieux

Introduction

Les shaykhis kirmānī sont peu intervenus, mais toujours de façon catégorique, sur la scène publique au cours de l'époque qajare. Trois questions les ont mobilisés : l'émergence du babisme puis du bahaïsme et de l'azalisme, dont ils ont réfuté les revendications et appelé à la mobilisation des chiites et de l'État contre eux ; l'influence politique et culturelle grandissante de l'Occident en Iran et dans le monde musulman, et conséquemment le souhait d'un plus grand engagement des Iraniens et du gouvernement ; le rapport du croyant au gouvernement en islam, cette question étant moins substantielle. Nous n'aborderons que partiellement ce dernier point car les traités shaykhis kirmānī les plus importants quant à cette question ont été composés au cours de la période pahlavi[1]. Les maîtres shaykhis bāqirī sont également les auteurs de plusieurs traités anti-babis et bahaïs, dont nous croiserons l'étude avec ceux que les shaykhis kirmānī ont composés.

1. Je pense en particulier au *Siyāsat-i mudun* de ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī (Voir D. Hermann, « Political Quietism in Contemporary Shīʿism »).

Premier chapitre
L'historiographie des rapports entre babisme et shaykhisme

Étudier et débattre de l'attitude des shaykhis face à l'émergence du babisme et du bahaïsme est une question complexe, car elle a donné lieu aux plus virulentes polémiques relatives à l'histoire de la formation du shaykhisme et de son développement à la mort de Sayyid Kāẓim Raštī. Il nous semble qu'un trop grand nombre d'études consacrées à l'histoire du shaykhisme ou du babisme et du bahaïsme sont orientées et partisanes, et cela depuis la fondation de ces deux dernières doctrines au XIXe siècle. L'une des raisons est dû au fait que Sayyid ʿAlī Muḥammad (dit le Bāb) assista à Karbala à certains enseignements de Sayyid Kāẓim Raštī. Dès lors, on s'est intérrogé sur l'influence, réelle ou supposée, que Sayyid Kāẓim Raštī aurait eue sur le fondateur du babisme. Les shaykhis, tout courant confondu, ont dû affronter deux attaques : d'une part, les accusations d'une partie du clergé *uṣūlī* et des acteurs qui les considèrent comme les inspirateurs, voire les créateurs du babisme ; d'autre part, les déclarations du Bāb et des leaders religieux bahaïs qui revendiquent l'héritage intellectuel, spirituel et historique des deux premiers maîtres de l'École shaykhie.

Il nous apparaît cependant que ce lien historique et doctrinal entre shaykhisme et babisme puis bahaïsme est largement fictif et construit, les relations personnelles entre Sayyid Kāẓim Raštī et le Bāb semblent en effet avoir été peu fréquentes. Le Bāb ne fut pas initié au shaykhisme par Sayyid Kāẓim Raštī et ne reçut aucun type d'*iǧāza* de sa part. Nombre d'historiens du babisme et du bahaïsme l'ont d'ailleurs noté, ainsi A. Amanat : « Dans tous les cas de figure, il [le Bāb] n'est pas resté suffisamment longtemps à Karbala pour assimiler complètement l'essence de l'enseignement de Raštī ; et s'il n'a assisté qu'à trois de ses cours seulement, ce qui semble être le cas, sa dette envers Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī est très limitée »[1] ; P. Smith : « Pourtant, même s'il a suivi certains des cours de Sayyid Kāẓim Raštī en Irak et s'est ensuite référé à lui en tant que "mon professeur", le Bāb

1. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 141.

n'a débuté aucune étude formelle du shaykhisme »[2], ou encore J. Cole[3]. Il est important de souligner que les cours des différents oulémas dans les *ʿAtabāt* étaient ouverts à tous. La rhétorique qui sous-tend le lien intrinsèque supposé entre shaykhisme et babisme a été amplement utilisée par certains membres du clergé afin de discréditer le shaykhisme auprès des masses chiites. Cette parenté était peut-être nécessaire aux chefs religieux babis, bahaïs et azalis pour ancrer le Bāb dans l'histoire religieuse du chiisme, le légitimer malgré son parcours atypique, et le présenter comme un réformateur et un rénovateur de l'islam, ainsi que comme le successeur de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, lesquels ont proposé, dans cette première moitié du XIXe siècle, la contestation la plus aboutie de l'autorité du clergé et de l'osulisme.

Les religieux babis et bahaïs ont pour leur part présenté les cofondateurs du shaykhisme comme des dissidents révolutionnaires. C'est en ce sens que nous pouvons interpréter la déclaration suivante du maître bahaï Shoghi Effendi (m. 1957), qui présente fièrement le bahaïsme comme un processus de transformation du shaykhisme en une religion essaimant à travers le monde : « [le bahaïsme est] la transformation de l'École shaykhie, simple secte hétérodoxe et relativement négligeable de l'islam chiite duodécimain, en une religion mondiale »[4]. À ce titre, H. Corbin est l'un des rares chercheurs à avoir qualifié d'« abusives » les prétentions des religieux bahaïs à revendiquer l'héritage shaykhi[5].

Nous trouvons des illustrations de ces confusions entre shaykhisme, babisme et bahaïsme dans des écrits extrêmement variés. Il peut s'agir de réfutations doctrinales du shaykhisme par des religieux *uṣūlī*, de travaux scientifiques sur le babisme et le bahaïsme en langues européennes ou en persan et, ce qui nous semble plus étonnant, dans des exégèses sur le shaykhisme lui-même. Ces lectures sont de plus amplement reprises dans diverses études sur l'Iran et le chiisme à la période moderne et contemporaine, et donc particulièrement diffusée dans le public non spécialiste. S'il est naturel de comparer des systèmes de pensée religieux entre eux, cette insistance à mettre le shaykhisme et le babisme en parallèle, et à établir un lien intrinsèque entre eux, ne semble absolument pas pertinent à qui est familiarisé avec la littérature shaykhie et les doctrines shaykhies d'une part, et babies et bahaïes d'autre part.

2. P. Smith, *A Short History of the Bahá'í Faith*, Oxford, 1996, p. 25.
3. J. Cole, « Bahai Faith or Bahaism. i. The Faith », *EIr*, vol. III, p. 438-446, à la p. 438.
4. Cité par P. Smith, *A Short History of the Bahá'í Faith*, p. 151.
5. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 213, note n°6.

La naissance du babisme

Sayyid ʿAlī Muḥammad « Bāb » est né le premier du mois de muḥarram 1235/20 octobre 1819 à Chiraz. Il reçut une éducation traditionnelle basée sur l'apprentissage de l'arabe, la lecture du Coran et l'étude de la langue persane, éducation contre laquelle il s'est insurgé. Après avoir travaillé dans le bazar de Chiraz, il quitta la ville pour compléter sa formation et résida cinq ans – de 1250 à 1256/1835 à 1840 – à Buchehr, où il poursuivit son activité commerciale. Il y composa des prières et des ouvrages religieux. Puis il émigra vers les *ʿAtabāt*, y résida onze mois, dont huit à Karbala, où il suivit différents cours dont deux ou trois de Sayyid Kāẓim Raštī[6]. S'il est établi qu'il a eu l'opportunité de fréquenter des étudiants du maître shaykhi plus ou moins initiés, nous ne savons cependant pas à quels autres enseignements il assista[7]. Au cours de cette période, il rédigea des ouvrages de droit et des commentaires du Coran[8]. Rentré à Chiraz en 1258/1842, il s'y maria[9].

6. Sur cette première partie de la vie de Sayyid ʿAlī Muḥammad « Bāb », voir A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 113-114, 120-121, 136-141.
7. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 158-159. D. MacEoin mentionne les étudiants de Sayyid Kāẓim Raštī suivants : Šayḫ Ḥasan Zunūzī, Mullā Ǧaʿfar Qazvīnī, Mullā Ṣādiq Ḫurāsānī, Mullā Muḥammad Ḥusayn Bušrū'ī, Mīrzā Muḥammad ʿAlī Nahrī et son frère Mīrzā Hādī, Mullā Aḥmad Muʿallim Ḥisārī, Mīrzā Muḥammad Rawḍāh-Ḫān Yazdī, Ḥāǧǧī Sayyid Ǧavād Karbalā'ī et Mīrzā Ḥusayn Ḫān Daḫīlī. D. MacEoin n'indique cependant pas la nature du lien entre ces derniers et Sayyid Kāẓim Raštī, et il n'est pas exclu que plusieurs n'étaient pas plus initiés au shaykhisme que le Bāb lui-même.
8. Sur le commentaire coranique du Bāb, voir les travaux de T. Lawson, « Interpretation as revelation : the Qur'ân commentary of Sayyid ʿAlî Muhammad Shîrâzî, the Bâb (1819-1850) », dans *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, A. Rippin (éd.), Oxford/New York, 1988, p. 223-253 ; Idem, « The Structure of Existence in the Bab's Tasfir and the Perfect Man Motif », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religions from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September-4th October 1991)*, Ph. Gignoux et R. Gyselen (éd.), Paris, *Studia Iranica*, Cahier 11, 1992, p. 81-99 ; Idem, « The Qur'ân commentary of the Bâb », (Ph.D. dissertation, McGill University, 1987) ; Idem, « The Danger of Reading : Inlibration, Communion and Transference in the Qur'án Commentary of the Báb », dans *Scripture and revelation : papers presented at the First Irfan Colloquium Newcastle-upon-Tyne, England, December 1993 and the Second Irfan Colloquium Wilmette, USA, March 1994*, M. Momen (éd.), Oxford, 1997, p. 171-215. Pour une analyse des autres écrits du Bāb, voir également T. Lawson, « The Bab's Epistle on the Spiritual Journey towards God : provisional translation, commentary and preliminary edition of the Arabic text of the Risalatus'suluk », dans *The Baha'i Faith and the World Religions*, M. Momen (éd.), Oxford, 2005, p. 231-247.
9. Sur la femme du Bāb, voir H. M. Balyuzi, *Khadijih Bagum : The Wife of the Báb*, Oxford, 1981.

Le Bāb a progressivement revendiqué le fait d'être un réceptacle de l'Imām du Temps et a affirmé s'en être inspiré dans ses rêves et ses visions : l'Imām caché l'aurait assisté dans la rédaction de son commentaire de la seconde sourate du Coran[10]. Au mois de rabīʿ al-ṯānī 1260/début mai 1844, il assurait être la porte (*bāb*) et le représentant (*nā'ib*) du douzième Imâm[11]. Nommé depuis le « Bāb », il appela la population à se préparer à la venue imminente du Messie[12]. Quittant Chiraz, le 26 šaʿbān 1260/10 septembre 1844, pour effectuer le pèlerinage à La Mecque, il rentra à Buchehr le 8 ǧumādā al-awwal 1261/15 mai 1845[13]. En raison de ses déclarations, le gouverneur de Chiraz le fit arrêter et le maintint en résidence surveillée dans une maison de la ville, à la fin du mois de ǧumādā al-ṯānī/juin 1845[14]. Cet emprisonnement, comme les suivants, fut assez souple, de sorte qu'il garda des contacts avec ses disciples en Iran et à Karbala, chargés de relayer ses revendications ; certains parvinrent même à convertir des musulmans au babisme[15]. En ramadan 1262/septembre 1846, le Bāb parvint à s'enfuir à Ispahan, où il organisa des débats publics pour expliciter ses revendications[16]. Une fatwa réclamant sa mise à mort fut émise, mais il bénéficia de la protection du gouverneur de la ville, Manūčihr Ḫān Muʿtamad al-Dawla (m. 1262/1847). Au mois de raǧab 1263/juin-juillet 1847, il fut arrêté à Tabriz, emprisonné dans la forteresse de Maku, près de la frontière ottomane, puis transféré à Čahrīq, près d'Orumieh, où le contrôle était plus strict. C'est à cette époque qu'il commença la rédaction du *Bayān* en persan (*Bayān-i fārsī*), ouvrage qui complète son *Bayān* en arabe (*al-Bayān al-ʿarabī*), et dans lequel il annonce l'abrogation de la charia et de l'islam et se présente comme une « manifestation du divin » (*maẓhar-i ilāhī*)[17]. Ses disciples ont

10. Voir *Tafsīr Sūrat al-Baqara*, Cambridge University Library, Browne Or. ms. F. 8. Pour une étude du commentaire par le Bāb d'une autre sourate du Coran, celle de Joseph (la 12e), voir l'article dense de T. Lawson, « The Terms Remembrance (dhikr) and Gate (báb) in the Bab's Commentary on the Sura of Joseph », dans *Bábi and Bahá'í Studies in Honour of H. M. Balyuzi*, M. Momen (éd.), Los Angeles, 1989, p. 1-63. Le Bāb commenta également la sourate de *kawṯar*, la 108e (voir *Tafsīr Sūrat al-kawṯar*, Cambridge University Library, Browne Or. ms. F. 11).

11. D. MacEoin, « Bāb, Sayyed ʿAlī Moḥammad Šīrāzī », p. 279.

12. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 202-204.

13. Sur la présence du Bāb à Buchehr, voir Syed Shakeel Ahmed, « Bushire's British Residency Records (1837-1850) (the appearance of Babism in Persia) », *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 43/4, 1995, p. 395-406.

14. Sur le Bāb à Chiraz, voir A. Rabbani, « The Bab in Shiraz : an account by Mirza Habibu'llah Afnan », *Bahá'i Studies Review*, vol. 12, 2004, p. 91-127.

15. Ce fut le cas de Basṭamī. Voir D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 206.

16. D. MacEoin, « Bāb, Sayyed ʿAlī Moḥammad Šīrāzī », à la p. 280.

17. *Ibid*, p. 281.

pour leur part appelé à la rébellion et au jihad contre le régime qajar[18]. Les révoltes babies furent importantes dans certaines régions, en particulier dans la province du Mazandaran, de šawwāl 1264/septembre 1848 à ǧumādā al-ṯānī 1265/mai 1849, et de Zanjan au mois de ǧumādā al-ṯānī 1266/mai 1850[19]. Le Bāb fut finalement condamné à mort pour hérésie à Tabriz par un tribunal religieux, et exécuté le 28 šaʿbān 1266/9 juillet 1850[20].

Les revendications et les doctrines exposées par le Bāb ont sensiblement évolué entre 1260/1844 et 1266/1850. Il s'est d'abord présenté comme l'intermédiaire (*bāb*) du douzième imâm, appelant à ce qu'il a nommé « la pure religion » (*al-dīn al-ḫāliṣ*), qu'il assimilait semble-t-il toujours au chiisme imâmite. Il ne déclarait pas encore vouloir modifier la charia, mais la clarifier et l'expliciter à l'intention des musulmans. Il a ensuite annoncé le début de la parousie (*qiyāmat*) de l'Imām du Temps, le 5 ǧumādā al-awwal 1260/23 mai 1844, réinterprétant son sens. Selon lui, le retour de Muḥammad, de Fāṭima, des imâms et des quatre seuils (*abwāb*) se réalisera dans le corps de ses quatre-vingts premiers disciples[21]. N'imposant pas encore une abrogation complète de la charia islamique, il en a partiellement modifié les normes[22]. Plus exigeant, le Bāb a, dans un premier temps, considéré comme obligatoires (*wāǧib*) les actes qui n'étaient que recommandés (*mustaḥabb*) et interdits (*ḥarām*) ceux qui n'étaient que déconseillés (*makrūh*). Il a ainsi rendu obligatoire le pèlerinage à Karbala. Puis il a proposé quelques mesures rompant radicalement

18. Sur le concept de guerre sainte dans le babisme, voir D. MacEoin, « The Bābī Concept of Holy War », *Religion*, vol. 12, 1982, p. 93-129.
19. Voir M. Momen, « The social basis of the Bâbi upheavals in Iran (1848-1853) : a preliminary analysis », *IJMES*, vol. 15/2, 1983, p. 157-183 ; A. Amanat, *History of the Babi insurrection of Mazandaran in 1848-1849*, Leyde, 2002 ; A.A.A. Zanǧānī et E.G. Browne, « Personal Reminiscences of the Bābī Insurrection at Zanjān in 1850 », *JRAS*, vol. 29/4, 1897, p. 761-827 ; J. Walbridge, « The Babi Uprising in Zanjan : Causes and Issues », *IrSt*, vol. 29/3-4, 1996, p. 339-362 ; Idem, « Documents and Narratives Sources for the History of the Battle of Zanjan », dans *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, J. Cole (éd.), vol. 2, 1998 ; Mirza Aleksandr Kazem-Beg, « Le Bab et les Babis ou le soulèvement Politique et Religieux en Perse de 1845 à 1853 », *JA*, vol. 7/26, 1866, p. 329-384 ; vol. 7/27, 1866, p. 457-522 ; vol. 8/29, 1866, p. 196-252 ; vol. 8/30, 1866, p. 357-400 ; vol. 8/31, 1866, p. 473-507.
20. Pour plus d'informations sur la mort du Bāb, voir D. MacEoin, « Bāb, Sayyed ʿAlī Moḥammad Šīrāzī », p. 281.
21. *Ibid*, p. 283. Sur le statut de Fāṭima dans la doctrine élaborée par le Bāb, voir T. Lawson, « The Authority of the Feminine and Fatima's Place in an Early Work by the Bab », dans *The Most Learned of the Shīʿa*, p. 94-127.
22. Ses principaux travaux juridiques sont *Ṣaḥīfa-yi ʿadliyya* et *Risāla-yi furūʿ al-ʿadliyya* (Iran National Bahai Archives, 5010.C, p. 86-119). Le premier concerne les principes de la religion et le second ses dérivés (*furūʿ*).

avec la charia, ainsi sa maison de Chiraz a-t-elle remplacé La Mecque en tant que direction (*qibla*) dans laquelle devait s'effectuer la prière[23]. Ces questions cultuelles mises à part, ce sont essentiellement ses revendications liées au titre de représentant spécifique de l'Imām caché qui étaient déclarées hérétiques. La rupture radicale avec l'islam ainsi que l'appel à l'abrogation totale (*nasḫ*) de la charia islamique n'ont pas été effectifs avant 1264/1848.

En outre, initialement, le fait que le Bāb fit référence aux cofondateurs du shaykhisme dans ses écrits fut désastreux pour les shaykhis kirmānī comme tabrīzī, car il déclarait mécréants les ennemis des shaykhis[24]. Ultérieurement, il modifia sa position jusqu'à critiquer l'œuvre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāẓim Raštī, peut-être à la suite de son échec à rallier Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī à sa cause :

> Nous vous avons interdit de lire le *Tafsīr al-ziyāra* ou le *Šarḥ al-ḫuṭba*, ou quoi que ce soit d'autre rédigé par [Šayḫ] Aḥmad [al-Aḥsā'ī] et [Sayyid] Kāẓim [Raštī].
> [Šayḫ] Aḥmad [al-Aḥsā'ī], [Sayyid] Kāẓim [Raštī] et les juristes sont incapables de comprendre les mystères de l'unité divine, que cela soit dans leurs actes ou dans leurs êtres. Ils sont effectivement des gens limités et leur connaissance est inexistante face à Dieu.
> Ô les gens du *Bāyān* : nous vous avons interdit jusqu'à ce jour la lecture des contes de fées de [Šayḫ] Aḥmad [al-Aḥsā'ī], [Sayyid] Kāẓim [Raštī] et celle des juristes. Si vous vous asseyez parmi ceux qui suivent leurs décrets, ces derniers feront de vous des incroyants[25].

L'analyse précise de ces évolutions est complexe, car l'œuvre du Bāb qui nous est parvenue est lacunaire[26]. Pour comprendre la religion bahaïe postérieure, son *Bayān-i fārsī* est certainement son ouvrage le plus important[27]. C'est essentiellement dans celui-ci que le Bāb expose de manière systématique

23. M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 90.
24. Sayyid ʿAlī Muḥammad Bāb, *Ṣaḥīfa-yi ʿadliyya*, p. 32-33.
25. Cité par D. MacEoin, « Early Shaykhî reactions to the Bâb and his claims », dans *Studies in Bâbî and Bahâ'î history*, M. Momen (éd.), vol. I, Los Angeles, 1982, p. 1-47, à la p. 39.
26. Sur la littérature babie parvenue jusqu'à nous, voir les travaux de E.G. Browne, « A Catalogue and Description of 27 Bábí Manuscripts », *JRAS*, vol. 24/3 et 24/4, 1892, p. 433-499, 637-710 ; Idem, « Some Remarks on the Bábí Texts Edited by Baron Victor Rosen », *JRAS*, vol. 24/2, 1892, p. 259-335 ; Idem, *Materials for the Study of the Babi Religion. Further Notes on Bābī Literature*, Cambridge, 1918.
27. Le *Bayān-i fārsī* a été traduit en français par A.L.M. Nicolas, *Le Beyan Persan*, 2 vol., Paris, 1911.

la nouvelle loi qu'il propose en lieu et place de la charia islamique[28]. Cette loi est empreinte d'éléments iraniens, puisque certaines des nouvelles commémorations religieuses correspondent aux principales dates du calendrier persan, dont le *Nawrūz* (nouvel an)[29].

L'historiographie en langue persane

Les publications sur le babisme étant abondantes, nous ne retiendrons que deux exemples afin de souligner les thèses les plus communément exposées et l'association à notre sens abusive qui est souvent opérée entre shaykhisme d'une part, et babisme ou bahaïsme d'autre part.

Les réfutations doctrinales du shaykhisme développées par les clercs s'appuient généralement sur le fait supposé que cette École a créé le babisme et le bahaïsme, même si cette critique n'est pas systématique. Nous avons retenu l'ouvrage du religieux contemporain Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī[30], *Kitāb-i ḫurāfāt-i šayḫiyya va kufriyyat-i Iršād al-ʿawāmm yā dasā'is-i kišīšān dar Īrān* [Le livre des superstitions et des mécréances shaykhies *Iršād al-ʿawāmm* ou le complot des prêtres en Iran]. Ce traité a été rédigé lorsqu'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī dirigeait l'École shaykhie kirmānī entre 1942 et 1969. Il s'agit de l'un des ouvrages anti-shaykhi les plus virulents – il fut d'ailleurs désapprouvé par plusieurs *muǧtahid* contemporains reconnus[31]. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī n'y traite pas spécifiquement des rapports entre shaykhisme et

28. Pour plus d'informations sur le *Bayān* persan et les doctrines élaborées par le Bāb, voir D. MacEoin, *Early Bābī Doctrine and History : A Survey of Source Materials*, Los Angeles, 1987 ; Idem, « Bayān (Babi) », *EIr*, vol. III, p. 878-882, aux p. 879-881 ; S.G. Wilson, « The Bayan of the Bab », *The Princeton Theological Review*, vol. 13, 1959, p. 633-654 ; E.G. Browne, « The Bābīs of Persia II : Their Literature and Doctrines », *JRAS*, vol. 21, 1889, p. 881-1009.

29. Sur le rituel originel babi, voir D. MacEoin, *Rituals in Babism and Baha'ism*, Londres, 1994, p. 9-34.

30. Il s'agit possiblement de Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī (m. 1963), le fils de Mahdī al-Ḫāliṣī (m. 1925). Sur ce dernier auteur connu, paradoxalement, pour son engagement panislamiste, voir W. Ende, « Success and Failure of a Shiite Modernist : Muhammad ibn Muhammad Mahdi al-Khalisi (1890-1963) », dans *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, A. Monsutti, S. Naef & F. Sabahi (éd.), Berne, 2007, p. 231-244 ; P.-J. Luizard, « Shaykh Muhammad al-Khalisi (1890-1963) and his Political Role in Iraq and Iran in the 1910s/20s », dans *The Twelver Shia in Modern Times*, p. 223-235. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī est notamment l'auteur d'une biographie sur son père traduite en français (*La vie de l'ayatollah Mahdî al-Khâlisî par son fils (*Batal al-islâm*)*, trad. P.-J. Luizard, Paris, 2005).

31. Voir la préface de la réponse du maître shaykhi tabrīzī (Āqā-yi) Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, *Kalimahī az hizār...dar radd-i našriyya-yi muzdūrān-i istiʿmār*, [s.l.], [s.d.].

babisme ou bahaïsme, mais il leur consacre plusieurs passages. Le lien intrinsèque qu'il établit entre shaykhisme et babisme prend place parmi un florilège de diffamations sur les cofondateurs du shaykhisme.

Comme l'indique le titre du livre, le shaykhisme est présenté comme une secte créée par des prêtres européens. L'auteur y affirme que les deux premiers maîtres shaykhis furent des espions envoyés en Iran et dans le monde musulman par les pouvoirs européens, dans le but de diviser et de détruire l'islam chiite par la formation du shaykhisme et le soutien au courant hérétique babi. L'École shaykhie est alors associée à toutes les formes de colonisation affectant le monde musulman[32]. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī introduit Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī comme des prêtres allemands :

> Ils étaient des prêtres provenant de l'Allemagne protestante. Ils ont été désignés par leur nation afin d'être envoyés en Iran, pour que ce pays n'échappe pas à la colonisation et que son unité soit brisée [...][33].

Après avoir affirmé que Sayyid Kāẓim Raštī est un religieux allemand, l'auteur indique qu'il est un prêtre russe originaire de Vladivostok. Il argue, sur le ton de l'évidence, qu'un grand nombre de personnes avaient remarqué son accent russe[34]. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī présente ensuite Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī comme un prêtre anglais, puis comme un sunnite[35]. Il assure que personne ne connaît son village d'origine de la région d'al-Aḥsā' et donc qu'il l'aurait inventé avant d'arriver à Karbala. Cette accusation est ancienne car Louis-Alphonse Nicolas note que ce propos circulait déjà en Iran au XIXe siècle[36]. Ainsi, Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī aurait ingénieusement introduit dans ses ouvrages des doctrines d'origines chrétienne et zoroastrienne[37]. L'auteur explique également tout au long de l'ouvrage, mais sans y consacrer un chapitre spécifique, que le babisme trouve son origine dans le shaykhisme[38]. Les shaykhis sont accusés d'être responsables des morts que les révoltes babies ont causés en Iran, et sont par ailleurs associés à l'ensemble des guerres coloniales

32. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī, *Kitāb-i ḫurāfāt-i šayḫiyya va kufriyyat-i iršād al-ʿawāmm yā dasā'is-i kišīšān dar Īrān*, [s.l.], 1367/1947-1948, p. 14-15.

33. *Ibid*, p. 8.

34. *Ibid*, p. 15-16, 19.

35. *Ibid*, p. 19-20.

36. Voir la préface de A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. I, *Cheikh Ahmed Lahçahi*, p. 2.

37. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī, *Kitāb-i ḫurāfāt-i šayḫiyya*, p. 20-25, 36, 63.

38. *Ibid*, p. 36.

menées dans le monde musulman depuis deux siècles[39]. Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī va jusqu'à leur prêter un rôle dans le mouvement sioniste et la création de l'État d'Israël[40] !

La théorie du complot attribuant la fondation du shaykhisme à l'Occident, dans le but de diviser le monde musulman, fut aussi développée à l'encontre du babisme et du bahaïsme, notamment lors de la circulation en Iran, dans les années 1930, des mémoires d'un homme politique russe, Dimitri Ivanovich Dolgorukov (m. 1867). En poste à la légation russe en Iran de 1845 à 1854, il indique dans ce (faux) document comment il a utilisé ses réseaux pour manipuler le Bāb, puis le fondateur du bahaïsme Mīrzā Ḥusayn ʿAlī Nūrī « Bahā'ullāh » (m. 1309/1892), pour les convaincre de fonder une nouvelle religion qui fragiliserait l'unité nationale et religieuse de l'Iran et permettrait d'asseoir la domination de la Russie[41].

Nous pourrions penser que ces propos extravagants et ces contradictions assenés par Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī aient été contre-productifs dans le cadre de sa stratégie de lutte contre le shaykhisme. Or il n'en est pas ainsi, et ce type de méthode fut au contraire très efficace. Malgré leur aspect aberrant et incohérent, ces accusations accrurent la méfiance des masses à l'égard du shaykhisme et des shaykhis. Ces croyances, loin d'être marginales, étaient et sont encore amplement diffusées. À notre connaissance, parmi les shaykhis tabrīzī, seul Āqā-yi Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām a répondu à Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī[42] ; quant à Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, il n'a pas rédigé de traité spécifique en réponse au *Kitāb-i ḫurāfāt-i šayḫiyya*, mais il est revenu plus largement, dans son *Šikāyatnāma*, sur les persécutions dont les shaykhis furent victimes à cette période. En outre, il a indiqué, dans l'introduction au catalogue des ouvrages des maîtres shaykhis, qu'il fut menacé par Šayḫ Muḥammad Ḫāliṣī Kāẓimī, ainsi que par ses disciples et hommes de main, lors d'un séjour en Irak en 1950-1951, lesquels souhaitaient limiter ses mouvements dans le pays et l'empêcher de se rendre dans les *ʿAtabāt*[43].

39. *Ibid*, p. 7, 135.
40. *Ibid*, p. 36.
41. M. Yazdani, « *The Confession of Dolgoruki* : The Crisis of Identity and the Creation of a Master Narrative », dans *Iran Facing Others. Identity Boundaries in a Historical Perspective*, A. Amanat et F. Vejdani (éd.), New York, 2012, p. 243-264, à la p. 243.
42. (Āqā-yi) Ġulām Ḥusayn Muʿtamad al-Islām, *Kalimahī az hizār...dar radd-i našriyya-yi muzdūrān-i istiʿmār*.
43. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, notes aux p. 17-24.

Les travaux académiques plus récents reprennent souvent cette rhétorique de l'évidence. On peut citer l'ouvrage de S.S. Zāhid Zahidānī, *Bahā'iyyat dar Īrān*, qui se propose d'étudier le rôle historique des babis, bahaïs et azalis en Iran, de l'époque qajare à la fin du XXe siècle. Il s'agit, à notre avis, d'un exemple significatif des thèses le plus souvent développées dans les études sur ce sujet[44]. Dans cette attaque contre le shaykhisme, il y affirme que le Bāb était un proche de Sayyid Kāẓim Raštī et que les puissances anglaises et russes ont, au XIXe siècle, appuyé le shaykhisme et le babisme pour faire obstacle à l'évolution de la *marǧaʿiyya* et compromettre le destin politique du chiisme et des clercs[45]. Il y accuse les shaykhis kirmānī de souhaiter maintenir vivant le courant traditionaliste *aḫbārī* et d'empêcher l'identification totale entre le chiisme rationaliste et la nation iranienne[46]. Le shaykhisme s'opposerait ainsi au développement programmé du chiisme et de l'Iran. Les shaykhis sont donc considérés comme des éléments étrangers à la nation iranienne et chiite. Sans partager le même objectif que l'auteur du *Bahā'iyyat dar Īrān*, G.R. Scarcia a également soutenu l'idée selon laquelle le shaykhisme est un obstacle et une anomalie historique, l'unité de l'Iran ne pouvant se réaliser que par le rationalisme *uṣūlī*, tout en qualifiant le shaykhisme de « cri orthodoxe »[47]. Ainsi la communauté (*ǧamāʿat*) devient-elle synonyme de masse ou de prolétariat. Le courant *uṣūlī* est perçu comme l'expression d'un modernisme épris de justice, alors que le shaykhisme est, lui, associé à un féodalisme conservateur et archaïque. G.R. Scarcia interprète le refus de l'*iǧtihād* exprimé par cette École comme le rejet de tout progrès social et politique[48]. Le shaykhisme est également taxé d'approche mondaine et aristocratique de l'islam :

> La résistance à ce processus [celui de la croissance du courant *uṣūlī*, garantissant l'unification de la nation iranienne] a toujours été plus faible et sporadique. Ce sont les épisodes idéologiques d'une résistance de la société

44. Nous pourrions aussi mentionner le volumineux ouvrage de S.M.B. Naǧafī (*Bahā'iyyat*, Téhéran 1357š./1978-1979). La première partie, qui fait 150 pages, concerne exclusivement le shaykhisme. Voir également ʿA. Muḥammadī, « Tārīḫča-yi firqa-yi šayḫiyya », (Thèse de doctorat, Université Āzād Islāmī, 1373š./1994-1995) qui associe indistinctement le shaykhisme au babisme, au bahaïsme, au wahhabisme et à l'impérialisme britannique. Voir également Sayyid Ḥasan Kiyā'ī, *Bahā'ī az kuǧā va čigūna paydā šuda ?*, Téhéran, 1349š./1970-1971 ; Y. Faḍā'ī, *Taḥqīq dar tārīḫ va falsafa-yi šayḫīgarī, bābīgarī, bahā'īgarī, kasravīgarī*, 6e éd., Téhéran, 1363š./1984-1985.

45. S.S. Zāhid Zahidānī, *Bahā'iyyat dar Īrān*, Téhéran, 1380š./2001-2002, p. 85-86, 96, 118.

46. *Ibid*, p. 87.

47. G.R. Scarcia, « Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḫī e Bālāsarī », p. 200.

48. *Ibid*, p. 201.

> féodale au processus d'unification. Le shaykhisme constitue un appui à l'accablant épisode de résistance d'un courant de pensée imâmite indépendant aux programmes et aux projets de « l'église nationale » en formation. Idéologiquement, le shaykhisme c'est l'akhbarisme. C'est-à-dire qu'il est pure théologie, pur « sunnisme » imâmite de tendance archaïque, attaché à un système imâmite mondain refusant l'arbitrage de l'*iǧtihād* et se réfugiant dans l'imitation des morts (*taqlīd al-mayyat*)[49].

L'auteur de *Bahā'iyyat dar Īrān* requiert de l'ensemble des chiites et des Iraniens d'être rancunier à l'encontre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Il lui reproche d'être resté inactif politiquement, en dépit de l'intérêt que lui a porté Fatḥ 'Alī Šāh, et d'avoir ainsi gâché une opportunité d'accélérer l'accès au pouvoir du clergé chiite et des *marǧa'-i taqlīd*[50]. Ce désintérêt pour le politique est même présenté comme un élément démontrant l'incompétence de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī dans le domaine des sciences religieuses[51]. On peut lire ces développements consacrés au shaykhisme dans un chapitre intitulé « l'idéologie bahaïe ». L'emphase sécuraliste du bahaïsme est ainsi considérée comme l'héritière du quiétisme politique des shaykhis kirmānī et de leur opposition au clergé *uṣūlī* : « La volonté de séparer le clergé de la nation, chez les adeptes du babisme, trouve clairement son origine dans l'École shaykhie »[52], ou encore : « Cette évolution [les revendications sécularistes des bahaïs] puise son origine dans le shaykhisme qui s'est séparé des religieux chiites »[53]. L'auteur signifie ici que le quiétisme prôné et pratiqué par les shaykhis kirmānī aura inéxorablement tendance à mener la société musulmane à l'abandon pur et simple de l'islam[54]. La doctrine du *rukn-i rābi'* est ainsi interprétée comme un obstacle à la reconnaissance de la légitimité politique et religieuse des *marǧa'-i taqlīd* :

> De cette façon [en raison de la foi dans le *rukn-i rābi'*], d'un point de vue politique, il est difficile dans la religion shaykhie [kirmānī] de concevoir la formation d'un gouvernement religieux[55].

49. *Ibid*, p. 200.
50. S.S. Zāhid Zahidānī, *Bahā'iyyat dar Īrān*,p. 164.
51. *Ibid*, p. 164.
52. *Ibid*, p. 116.
53. *Ibid*, p. 166.
54. Cet argument n'est pas propre à S.S. Zāhid Zahidānī. Nous trouvons le même argumentaire dans d'autres études, comme celle de Y. Faḍā'ī, *Taḥqīq dar tārīḫ va falsafa-yi šayḫīgarī*.
55. S.S. Zāhid Zahidānī, *Bahā'iyyat dar Īrān*, p. 115.

Nous savons cependant que malgré le refus des shaykhis kirmānī de voir les oulémas assumer des fonctions politiques, et leur rejet de la méthode de l'*iǧtihād* ou encore de l'application des peines légales au cours de l'Occultation, ils sont toujours restés attachés à la charia.

L'historiographie en langues européennes

À l'époque qajare

De nombreux orientalistes du XIXe siècle furent fascinés et séduits par les revendications du Bāb, parmi lesquelles son appel à la suppression de la charia islamique notamment. On a dès lors présenté le babisme et le bahaïsme de façon positive, voire apologétique, comme une religion « ouverte », « progressiste », « moderne » et « libérale », par opposition à l'islam chiite associé au « conservatisme », à l'« archaïsme », au « fanatisme », ou à la « tradition » dans son sens le plus péjoratif[56]. On a également parlé de croyance « hétérodoxe » par opposition à un chiisme « orthodoxe », synonyme d'intolérance et de sclérose intellectuelle.

Ces orientalistes furent parmi les premiers à souligner l'ambiguïté entre shaykhisme, babisme et bahaïsme. Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī furent plébiscités, car ils étaient considérés comme les instigateurs du babisme, tandis que les maîtres shaykhis suivants, surtout Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, furent critiqués. L'étude en quatre volumes de Louis-Alphonse Nicolas sur le shaykhisme, intitulée *Essai sur le Cheïkhisme*, présente, dès son introduction, les deux premiers maîtres shaykhis comme des religieux qui ont souhaité révolutionner le chiisme « arriéré » :

> Oui, certes, la doctrine du Cheikh [Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī] est hétérodoxe ! Oui, elle est en contradiction avec la Chéri'at ! Oui, elle fait faire au Chiisme Esna Achéri, si arriéré, un pas énorme en avant[57].

Ce « pas énorme en avant » prend tout son sens avec l'avènement du babisme et du bahaïsme. Louis-Alphonse Nicolas appréhende l'œuvre des cofondateurs du shaykhisme comme une tentative pour faciliter l'abolition de l'islam, qu'il souhaite ; ses propos à l'encontre des shaykhis kirmānī deviennent alors aggressifs :

56. Voir la préface d'A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. I, *Cheikh Ahmed Lahçahi*, XVI.
57. *Ibid*, IX.

> Nous ne citerons pas tous ceux [les *ḥadīṯ*] qu'un Chéikhi [kirmānī] ou un Chiite [*uṣūlī*] peuvent appeler à l'appui de leur prétention ; c'est un fatras insipide et écœurant, qui ne peut que surprendre la raison européenne et dégoûter le lecteur[58].

En outre, Louis-Alphonse Nicolas loue le babisme, à ses yeux le seul héritier légitime de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī :

> L'une [branche], sous le nom de Bābisme, lui donnera [au shaykhisme] l'épanouissement que semblait promettre la force du mouvement créé par Chéïkh Ahmad [al-Aḥsā'ī] et auquel paraissent s'être attendus les deux maîtres [les cofondateurs de l'École], si on en croit leurs prédictions[59].

Les élèves dévoués envers le Bāb, tel Qurrat al-'Ayn (m. 1268/1852), sont considérés comme étant les seuls fidèles au shaykhisme originel. Qurrat al-'Ayn est présentée comme « l'héroïne qui, toute dévouée au Bâb, donnera au Chéïkhisme toute sa portée et toute sa valeur en prêchant le Bâbisme »[60]. Les shaykhis kirmānī, avec Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī à leur tête, sont quant à eux accusés de fanatisme et de traîtrise à l'égard de l'idéal shaykhi originel :

> Désireux de cacher leurs sentiments, les vrais chéïkhis se sont efforcés de dépasser les Esna-Achéris dans leur fanatisme et dans leurs superstitions, [...]. Leurs faux disciples [les shaykhis kirmānī], j'entends par là les inintelligents, auprès desquels ils ne veulent pas se compromettre, les imitent naturellement avec ardeur, et voilà comment il se fait qu'un libéralisme puissant et éclairé s'est transformé en un épanouissement de fanatisme[61].

Louis-Alphonse Nicolas a également fait l'apologie du Bāb dans d'autres ouvrages qu'il a spécifiquement consacrés au babisme : « Sa vie est un des exemples de courage les plus remarquables que l'humanité ait jamais eu le privilège de contempler [...] »[62]. D'autres orientalistes du XIXe siècle et du début du XXe siècle ont partagé cette opinion, avec quelques nuances cependant. Ce

58. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. III, *Le chéikhisme. Des raisons pour lesquelles le Chéïkh Ahmad Ahçahi a été excommunié*, p. 16.
59. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. II, *Séyyèd Kazem Rechti*, p. 31.
60. A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme*, vol. I, *Cheikh Ahmed Lahçahi*, p. 33.
61. *Ibid*, XVII-XVIII.
62. A.L.M. Nicolas, *Siyyid Ali-Muhammad dit le Báb*, p. 203. A.L.M. Nicolas est également l'auteur de *Massacres de Babis en Perse* (Paris, 1936).

fut notamment le cas d'Arthur comte de Gobineau (m. 1882), de M.C. Huart, F.C. Andreas et d'E.G. Browne (m. 1926)[63], lequel qualifia les révoltes babies de « beauté sublime »[64].

Les études contemporaines sur le babisme et le bahaïsme

C'est surtout dans le monde anglo-saxon que les études sur le babisme et le bahaïsme ont connu le plus grand développement[65]. Ces études, aussi nombreuses que précieuses, et bien que quelquefois rédigées par des chercheurs reconnus, sont, malgré leur intérêt, souvent partisanes, voire militantes et même apologétiques dans certains cas. Nous pensons à M. Momen[66]. Plusieurs passages de son ouvrage *The Bahá'i Faith. A Short Introduction* sont surprenants. Ainsi, en conclusion, il affirme de la façon la plus formelle que la religion bahaïe procède d'une vision qui répond de façon absolue à tous les défis lancés par le monde moderne à l'être humain :

> La foi bahaïe présente une vision globale unique du monde et de son futur. Cette vision embrasse à la fois la politique, l'économie, des considérations environnementales, administratives et sociales, liées au développement de la communauté, des solutions éthiques et spirituelles. Pour les bahaïs, cette vision ne constitue pas seulement un rêve utopique ; ils y travaillent activement à travers le monde. [...]. De cette façon, la foi bahaïe doit être considérée comme un modèle pour un futur radieux qui offrira à chaque individu la meilleure opportunité de développement individuel et d'épanouissement[67].

63. Voir A. de Gobineau, *Œuvres*, vol. II, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1983, p. 504 et suivantes ; M.C. Huart, *La Religion de Bab, réformateur persan du XIXe siècle*, Paris, 1889 ; F.C. Andreas, *Die Babis in Persien, ihre Geschichte und Lehre*, Leipzig, 1896 ; E.G. Browne, « The *Bâbîs* of Persia : I. Sketch of Their History and Personal Experience amongst Them. II. Their Literature and Doctrines », *JRAS*, vol. 21, 1889, p. 485-526 et 881-1009 ; Idem, *A Traveller´s Narrative Written To Illustrate the Episode of the Bab*, 2 vols, Cambridge, 1891. Concernant l'intérêt d'E.G. Browne pour le babisme et le bahaïsme, voir B.M. Bamdad, *Edward Granville Browne and the Bahâ'i Faith*, Londres, 1970.
64. Voir J. Cole, « Browne, ii. Browne on Babism and Bahaism », *EIr*, vol. IV, p. 485-487.
65. Sur les études consacrées au babisme et au bahaïsme en langue française, voir Th. Linard, « Bibliographie des ouvrages de langue française mentionnant les religions bâbîe ou bahâ'îe (1844-1944) », dans *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, J. Cole et S. Maneck (éd.), 1/3, 1997 (http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm).
66. Nous avons présenté un certain nombre de ses travaux dans notre bibliographie.
67. M. Momen, *The Bahá'i Faith : A Short Introduction*, Oxford, 1997, p. 139.

Les titres mêmes des nombreuses études sur le babisme et le bahaïsme révèlent cette approche trop souvent apologétique et militante[68]. Généralement, ces publications reprennent les revendications du Bāb et des maîtres bahaïs relatives à l'héritage shaykhi tout en relevant le plus souvent, et paradoxalement, que les rapports entre Sayyid Kāẓim Raštī et le Bāb furent presque inexistants et qu'il n'assista certainement pas à plus de deux cours du maître shaykhi[69]. Nous pourrions aussi mentionner les lignes éditoriales ambigües de deux revues en ligne fondées en 1997 (*Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies* et *Translations of Shaykhi, Babi and Baha'i Texts*)[70]. Le titre de la seconde revue indique qu'il s'agit de traductions, mais aucun texte d'auteur shaykhi n'a été traduit entre 1997 et 2005. Cette confusion entretenue entre babisme et shaykhisme est également manifeste dans plusieurs ouvrages sur le babisme publiés récemment. C'est le cas de la thèse de D. MacEoin soutenue en 1979 et intitulée « From Shaykhism to Babism, a Study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam ».

Notes sur le From Shaykhism to Babism *de D. MacEoin*

L'ouvrage de D. MacEoin, auteur lui-même très critique à l'égard de la qualité des études bahaïes et du traitement réservé aux spécialistes du bahaïsme

68. Sur Bahā'ullāh, voir notamment J. Esslemont, *Bahá'u'lláh and the New Era*, Londres, 1923 ; S. Lemaître, *Une grande figure de l'Unité : 'Abdul-Bahā*, Paris, 1952 ; M. Hanford Ford, *The Oriental Rose or the Teachings of Abdul Baha which Trace the Chart of "The Shining Path"*, Chicago, 1910 ; H.M. Balyuzi, *Baha'u'llah : King of Glory*, Oxford, 1991. On a beaucoup écrit sur Qurrat al-'Ayn et parfois en développant l'argumentaire le plus réducteur sur la question de la condition féminine en Iran et dans le monde musulman, voir notamment M.L. Rooth, *Tahirih the Pure*, Los Angeles, 2000 ; M. Momen, « The Family and early life of Tahirih Qurrat al-'Ayn », *Baha'i Studies Review*, vol. 11, 2003, p. 35-52 ; Idem, « The role of women in the Iranian Bahā'ī community during the Qajar period » ; N. Mottahedeh, « The mutilated body of the modern nation : Qurrat al-'Ayn Tahira's unveiling and the Iranian massacre of the Babis », *CSSAAME*, vol. 18/2, 1998, p. 38-50 ; A. Banani (éd.), J. Kessler et A.A. Lee (trad.), *Tahirih : A Portrait in Poetry : Selected Poems of Qurratu'l-'Ayn*, Los Angeles, 2004. Et sur le bahaïsme à proprement parler, voir par exemple J. Ferraby, *All Things Made New*, Londres, 1957 ; W. Hatcher et D. Martin, *The Bahá'í Faith : The Emerging Global Religion*, San Francisco, 1984 ; Badr al-Muluk Bamdad, *From Darkness Into Light : Women's Emancipation in Iran*, F.R.C. Bagley (trad. et éd.), Smithtown, New York, 1977. De nombreux sites internet sont entièrement consacrés à la bibliograhie sur le bahaïsme. On peut mentionner celui édité par D. MacEoin : http://bahai-library.com/books/biblio/ (accédé le 02/V/2017).

69. Voir par exemple D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 158 ; H. M. Bayuzi, *The Báb. The Herald of the Day of Days*, Oxford, 1973, p. 42-45,

70. Voir http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm et http://www.h-net.org/~bahai/trans.htm (accédé le 02/V/2017).

par certaines autorités religieuses de cette même communauté[71], est une histoire doctrinale et sociale de l'émergence du babisme. Néanmoins, les chapitres consacrés à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī représentent près de la moitié du volume et les autres chapitres concernent presque exclusivement la propagande babie auprès des disciples de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī. Aucun passage, ou presque, n'étudie les adhésions au babisme au sein des milieux chiites non-shaykhis. D. MacEoin insiste donc sur le fait que les *ḥurūf al-ḥayy* (les lettres du vivant), un groupe restreint composé des dix-huit premiers principaux compagnons du Bāb selon l'historiographie babie, avaient pour objectif premier de diffuser le message du Bāb auprès des shaykhis[72]. Il souligne qu'un ancien disciple de Sayyid Kāẓim Raštī, Mullā Muḥammad Ḥusayn Bušrū'ī (m. 1265/1849)[73], joua un rôle majeur dans ce groupe de fidèles en devenant responsable des milices babies et en dirigeant les révoltes dans le Mazandaran. Cette stratégie attribuée aux *ḥurūf al-ḥayy* est un élément difficilement vérifiable ni réellement démontré dans cet ouvrage[74]. Et même si cela était attesté, cela ne constituerait pas une preuve que le babisme soit issu du shaykhisme. Une nouvelle religion en formation peut en effet tenter de convertir d'autres minorités, mais cela n'établit pas nécessairement un lien doctrinal et historique intrinsèque entre celles-ci. Notons que cette stratégie est adoptée par les propagandistes de toute nature, en islam comme dans d'autres religions. Ainsi, les rapports des missionnaires chrétiens en Iran à la période qajare attestent que certains d'entre eux demandaient à leurs églises respectives d'être attentives aux membres de confréries soufies, considérées comme une population probablement plus sensible et réceptive à l'Évangile[75].

71. D. MacEoin relève à plusieurs reprises le caractère trop souvent hagiographique des publications consacrées au bahaïsme. Il mentionne notamment l'usage d'une diacritique spécifique pour désigner les noms des principales figures du babisme et du bahaïsme ne faisant pas sens pour lui (« From Shaykhism to Babism », xiv, xvii-xx). D. MacEoin était déjà revenu sur ces questions au début des années 1990 dans un article intitulé « The Crisis in Bābī and Bahā'ī Studies : Part of a Wider Crisis in Academic Freedom ? », *BRISMES Bulletin*, vol. 17/1, 1990, p. 55-61. Cette publication a fait l'objet d'un échange avec J. Cole, qui l'a soutenu. Voir J. Cole, « The Objectivity Question and Baha'i Studies : A reply to Mac Eoin », *BRISMES Bulletin*, vol. 18/1, 1991, p. 82-85 et D. MacEoin, « A few words in response to Cole's reply to Mac Eoin », *BRISMES Bulletin*, vol. 18/1, 1991, p. 86-87.
72. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 173.
73. Sur Mullā Muḥammad Ḥusayn Bušrū'ī, voir D. MacEoin, « Bošrū'ī, Mollā Moḥammad Ḥoseyn », *EIr*, vol. IV, p. 383.
74. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 164-171.
75. Voir J.M. Sweetman, « Sufi Thought and Christian Teaching », *Moslem World*, vol. 25/2, 1935, p. 156-160 ; H.E.E. Hayes, « Sufism in the West », *Moslem World*, vol. 7, 1917,

Mais nous ne pouvons évidemment pas en conclure qu'un lien spécifique existe entre christianisme et soufisme.

Certes, l'ouvrage de D. MacEoin comporte des passages d'une grande érudition sur Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Sayyid Kāẓim Raštī, ainsi que sur l'histoire du chiisme à la période moderne[76], mais sa démonstration de l'existence d'un lien entre shaykhisme et babisme s'avère péremptoire et souvent déconcertante. Cette opposition entre un shaykhisme kirmānī « orthodoxe », voire réglementé, et un shaykhisme « hétérodoxe » et messianique de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, n'est jamais démontrée par une analyse des textes, ceux de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī par exemple. On est de surcroît étonné par ses remarques relatives à l'historiographie du shaykhisme en langue européenne. Il affirme que personne ne s'est intéressé au shaykhisme depuis 1979[77]. Il ignore donc les études de M.A. Amir-Moezzi et nos récentes publications. Il met de plus sur le même plan les travaux pionniers de H. Corbin et ceux de Louis-Alphonse Nicolas, que nous avons commentés, ce qui nous semble aberrant. Il déclare que les publications d'H. Corbin ne sont pas « recevables » eu égard à la connaissance scientifique du shaykhisme, et cela sans la moindre argumentation[78]. S'agit-il d'exclure d'emblée les travaux de l'un des seuls chercheurs qui aient considéré les revendications des bahaïs à l'égard du shaykhisme comme « abusive » ?

D. MacEoin affirme, dès le premier paragraphe de la préface de son ouvrage, que le « babisme originel » (Early Babism) est issu du shaykhisme[79]. Dans plusieurs passages, la confusion entre shaykhisme et babisme est telle que certains des principaux oulémas shaykhis rattachés à la tradition de l'École de Tabriz, comme Mīrzā Ḥasan Gawhar et Mīrzā Muḥīt Kirmānī, sont qualifiés de « shaykhis non-babis » (non-Bābī Shaykhi)[80]. Ce lien prétendûment intrinsèque est inlassablement rappelé tout au long de l'ouvrage, mais les éléments le justifiant sont peu convaincants, voire scientifiquement déloyaux. L'un des procédés consiste, notamment dans le premier chapitre présentant la pensée chiite, à multiplier en notes de bas de pages les références à des sources shaykhies et babies pour discuter de questions générales sur le développement

p. 29-35 ; Certains missionnaires recommandèrent aussi d'accentuer les efforts d'évangélisation envers certaines minorités éthniques, comme les tribus semi-nomades bakhtiyaries (voir D.W. Carr, « The Evangelization of the Bakhtiyaris », *Moslem World*, vol. 3, 1913, p. 47-51).

76. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 9-137.

77. *Ibid*, xvii.

78. *Ibid*, xiv.

79. *Ibid*, xi.

80. *Ibid*, p. 234.

de la doctrine chiite qui ne concernent pas spécifiquement le shaykhisme ou le babisme. Ce qui donne au lecteur l'impression que le lien entre le shaykhisme et le babisme va de soi. Il aurait évidemment été possible de renvoyer le lecteur à de nombreuses autres sources pour analyser des questions telles que l'autorité en islam chiite ou le sens de l'Occultation, que celles-ci soient *uṣūlī*, soufies chiites ou autre. Même les *ḥadīṯ* cités afin d'introduire la figure du rénovateur (*muǧaddid*), centrale dans la doctrine babie, sont issus des compilations de *ḥadīṯ* réalisées par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī[81]. Ce choix est étonnant. Pourquoi ne pas se référer aux importantes compilations de *ḥadīṯ* classiques tels l'*Uṣūl al-kāfī* ou le *Biḥār al-anwār*, où sont également mentionnées ces traditions ? D. MacEoin opère de plus régulièrement la distinction entre ce qu'il nomme les shaykhis d'une part, et les chiites d'autre part, excluant ainsi le shaykhisme du chiisme[82].

Il relève aussi un faisceau de correspondances entre babisme et shaykhisme qui formeraient selon lui autant d'éléments démontrant que le babisme est issu du shaykhisme. Certes, des similitudes et des éléments de comparaison existent entre les religions et les systèmes de pensée, mais relever quelques données communes ne permet pas d'affirmer que les unes sont historiquement et doctrinalement la conséquence des autres. D. MacEoin indique aussi que la répression de l'akhbarisme à la fin du XVIII[e] siècle annonce les tentatives futures d'éradication du shaykhisme et du babisme[83]. Une partie du clergé rationaliste *uṣūlī* s'était en effet mobilisée pour s'opposer à la menace qui pesait sur son autorité. Mais voir dès lors dans le shaykhisme et le babisme un destin commun qui démontrerait leurs liens intrinsèques, alors que d'autres mouvements ont subi une opposition souvent violente du clergé au cours de la première moitié du XIX[e] siècle, notamment les ordres soufis chiites comme la niʿmatullāhiyya, est suprenant. De fait, c'est bien l'ensemble des minorités intra-musulmanes, intra-chiites ou non-musulmanes qui ont souffert des politiques de marginalisation en Iran depuis le début de la période safavide de la part du clergé et/ou de l'État. D. MacEoin établit une corrélation entre les revendications du Bāb et la doctrine shaykhie du *rukn-i rābiʿ*, qu'il considère être des réponses analogues au souhait croissant des croyants de ne reconnaître qu'une seule autorité :

> L'importance du rôle du *rukn-i rābiʿ* dans le shaykhisme, ou du *bāb* dans le babisme primitif, devint beaucoup plus claire dans le contexte d'une

81. *Ibid*, p. 18.
82. *Ibid*, p. 243.
83. *Ibid*, p. 48.

> demande croissante d'une seule source d'autorité charismatique dans le chiisme, et cela depuis [Waḥīd] Bihbahānī[84].

D. MacEoin mentionne que le Bāb, comme Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, dit avoir été initié lors de rêves et de visions[85]. Il n'y a pourtant là rien de spécifique au shaykhisme et au babisme. Il est habituel pour des fondateurs de courants de pensée en milieu musulman, comme dans d'autres traditions religieuses, de se référer à des rêves et des visions, et cela ne constitue définitivement pas un élément démontrant l'origine shaykhie du babisme.

Il présente le babisme dans l'ensemble de son œuvre comme l'une des branches du shaykhisme et a même qualifié les babis de « Bābī-Šayḫī »[86]. À ce titre, il interpréte le babisme comme un shaykhisme ésotérique et authentique par opposition à l'« orthodoxie » chiite (entendre ici le rationalisme *uṣūlī* et surtout ses franges les plus radicales ayant excommunié Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī) revendiqué par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans son exposé théologique[87]. D. MacEoin élude donc l'importance de l'œuvre doctrinale des successeurs de Sayyid Kāẓim Raštī afin de mieux relever celle du Bāb et présenter ce dernier comme l'héritier légitime des cofondateurs de l'École shaykhie :

> En règle générale, le shaykhisme ne retrouva jamais le prestige qu'il avait acquis sous l'autorité de [Sayyid Kāẓim] Rashtī ; comme nous le verrons, l'émergence du babisme comme mouvement politico-religieux radical força les autres branches de ce qui constituait désormais une École divisée à adopter une position quiétiste et non-interventionniste en matière politique, conjuguée par ailleurs à un usage de la *taqiyya* [dissimulation prudente de la foi] en matière religieuse[88].

Ces affirmations nous semblent à plus d'un titre infondées. D'abord, nous pouvons au contraire considérer le temps pendant lequel Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī ont dirigé l'École comme une période faste du shaykhisme. Leurs contributions à l'histoire intellectuelle du chiisme moderne et contemporain furent considérables, et ils parvinrent à consolider le shaykhisme à Kerman. L'étude de l'œuvre de Muḥammad Karīm

84. *Ibid*, p. 53.
85. *Ibid*, p. 160-162.
86. D. MacEoin, « Early Shaykhî reactions », p. 1, 11, 21.
87. *Ibid*, p. 1.
88. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 136.

Ḫān Kirmānī et de ses successeurs permet par ailleurs de relever que ces derniers n'ont pas pratiqué une stricte *taqiyya*. Les ouvrages de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī sur la doctrine du *rukn-i rābiʿ* peuvent être vus comme des traités certes denses, mais très clairs. D. MacEoin relève d'ailleurs que c'est précisément au nom de la doctrine du *rukn-i rābiʿ* que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a réfuté les revendications du Bāb dans son premier traité anti-babi *Izhāq al-bāṭil*[89]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī prenait donc le risque d'être accusé de diffuser des doctrines invalides dans un ouvrage qui voulait précisément être une défense de la foi chiite menacée par le nouveau message du Bāb. Il a de plus, selon D. MacEoin, ouvertement discuté d'autres questions doctrinales sensibles, telles que l'*iǧtihād* et le *taqlīd*. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et ses disciples auraient donc recherché un compromis avec les chiites qui avaient excommunié Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī. Les shaykhis kirmānī sont implicitement présentés ici comme étant infidèles aux cofondateurs de l'École :

> Ces deux factions, tout particulièrement, exprimèrent des tendances diamétralement opposées au sein du shaykhisme. La première [les premiers babis qui auraient été en contact avec la pensée shaykhie] s'éloignant des pratiques courantes de l'islam pour se concentrer sur le sens caché (*bāṭinī*) de la révélation et, finalement, une nouvelle révélation (*ẓuhūr*) suivant l'apparition de l'Imām caché. La seconde [les shaykhis qui reconnurent l'autorité de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et qui fondèrent ensuite la branche kirmānī] insistant sur la continuité avec le Prophète et les imâms et cherchant un arrangement avec la majorité chiite qui avait initialement excommunié le fondateur de l'École et son successeur[90].

D. MacEoin définit le shaykhisme kirmānī comme une voie médiane (*middle road*) entre le shaykhisme tabrīzī et le babisme. Le shaykhisme tabrīzī représenterait ici un « accommodement » plus radical avec l'osulisme ; le babisme originel, lui, serait le seul groupe resté absolument fidèle à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī :

> Si, d'une part, les shaykhis d'Azerbaïdjan [tabrīzī] s'ingénièrent à conserver les éléments conservateurs dans la croyance et la pratique shaykhie, rendant le shaykhisme pratiquement indistinguable de l'orthodoxie chiite, et si les babis, d'autre part, exploitèrent les tendances les plus extrêmes de l'École, rompant totalement et rapidement avec l'islam, le développement initié par

89. *Ibid*, p. 25, 190.
90. *Ibid*, p. 139.

> [Muḥammad] Karīm Khān Kirmānī privilégia la modération, identifiant et réinterprétant certains des thèmes centraux des œuvres de [Šayḫ Aḥmad] al-Aḥsā'ī et [Sayyid Kāẓim] Rashtī d'une façon insolite et peu orthodoxe tout en conservant un fort sens de l'identité et de la loyauté envers le chiisme duodécimain comme expression la plus vraie de la croyance et de la pratique islamique[91].

D. MacEoin affirme aussi que ceux qui abandonnèrent le Bāb ou le babisme se tournèrent naturellement vers le shaykhisme kirmānī, car il formait encore un lien entre le chiisme imâmite et le babisme. Mais il ne mentionne aucun exemple qui pourrait étayer son propos et il n'indique pas non plus que des babis se sont également détournés du babisme pour revenir au chiisme non-shaykhi :

> Rejoignant [Muḥammad] Karīm Ḫān [Kirmānī], qui travaillait à rapprocher toujours davantage la doctrine shaykhie avec les normes établies du chiisme duodécimain, il découvrait dans les livres de son nouveau shaykh une cohérence entre les revendications et les fondements qu'il n'avait pas trouvés dans les écrits du Bāb[92].

La doctrine de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et des shaykhis kirmānī est d'autant plus en rupture avec celle des cofondateurs de l'École selon D. MacEoin, que ces derniers refusèrent de reconnaître la proclamation, par Sayyid Kāẓim Raštī, de la parousie imminente de l'Imām caché après sa mort. Plusieurs sources hagiographiques babies signalent ce fait, mais on ne relève pas de trait spécifiquement messianique dans l'œuvre de Sayyid Kāẓim Raštī[93].

D. MacEoin laisse également à entendre que les motivations de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī étaient avant tout politiques. D'autres chercheurs, sur lesquels nous reviendrons, insistent davantage sur cette thèse. Il me semble qu'il s'agit là d'une négation même des sources. Ni les œuvres des cofondateurs de l'École qui nous sont parvenues, ni leur vie ne corroborent cette voie. Et rien ne permet de considérer que le quiétisme politique des shaykhis kirmānī était un choix par défaut, et ce en raison de l'ostracisme qui les frappait. Ainsi, D. MacEoin affirme que lorsque Sayyid Kāẓim Raštī demande à Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī de diffuser son enseignement à Kerman, il était uniquement animé par la volonté de créér un centre qui lui permettrait d'acquérir une influence religieuse et politique dans un contexte difficile pour la jeune communauté shaykhie de Karbala :

91. *Ibid*, p. 146.
92. *Ibid*, p. 226.
93. *Ibid*, p. 17.

> En l'envoyant dans une partie de l'Iran peu peuplée de shaykhis, [Sayyid Kāẓim] Rashtī pu espérer établir un centre d'influence religieuse et politique qui permettrait de compenser les effets préjudiciables de l'incessante campagne à l'encontre de l'École[94].

Si les shaykhis voulurent faire de Kerman un centre où ils pourraient développer leur École tout en disposant d'une certaine protection, on ne peut en conclure que ce choix exprimait l'objectif politique des cofondateurs du shaykhisme. L'argumentation de D. MacEoin est de plus paradoxale puisqu'il traduit une lettre attribuée à Sayyid Kāẓim Raštī et adressée à Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī qui souligne au contraire le caractère quiétiste de l'École :

> Fais très attention à ce qui concerne l'administration de la justice (*qaḍā'*) et la question de la prise de décrets (*ḥukm*). Fuis la prise de décrets (*ḥukm*) comme tu fuirais devant un lion. Cher ami, tant que tu le peux ferme rapidement cette porte. Celle-ci est faite pour les misérables. S'associer à ces derniers et se trouver mêler à leurs affaires ne peut que provoquer un abbaissement de ton rang dans ce monde et le prochain. Ne prend pas de décret sauf s'il s'agit de prévenir de consommer de la viande impure (*matya*) ou pour préserver la foi. Sur ces questions tu n'as pas d'alternative. Je demande l'aide et l'assistance de Dieu ! […] Par Dieu, si j'avais pu ne pas m'asseoir un seul jour dans une cour de justice. […] Cher ami, cher compagnon, cher frère, tant que tu le peux abandonne cette activité, que cela concerne des questions religieuses ou matérielles. Préserve-toi de cette nécessité de la manière que tu considères la plus appropriée[95].

Les études contemporaines sur le shaykhisme

Une partie des rares études scientifiques traitant du shaykhisme *stricto sensu* a contribué à justifier l'émergence des religions babie et bahaïe à partir du shaykhisme. Le meilleur exemple en est certainement la thèse de V. Rafati, *The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam*, qui demeure néanmoins un travail pionnier sur l'histoire du shaykhisme comprenant de très intéressants développements sur le statut ontologique de Dieu, des prophètes et des imâms chez Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī. Bien que non publiée, cette thèse est connue des spécialistes et est régulièrement citée. Il a également publié un article en

94. *Ibid*, p. 149.
95. Raḍavī, *Taḏkirat al-wafā'*, p. 33. Cité par D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 130.

langue espagnole, dans lequel il reprend ces arguments[96]. Et, à nouveau, il entend démontrer que le shaykhisme fut un trait d'union entre l'islam chiite et la nouvelle religion babie puis bahaïe, un « lien intellectuel entre l'islam et le mouvement babi »[97]. Dans l'introduction de sa thèse, il affirme d'abord que toute l'œuvre intellectuelle de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī doit être comprise comme une préparation à l'avènement du Bāb :

> La contribution de Šayḫ Aḥmad [al-Aḥsā'ī] pour réconcilier des croyances conflictuelles a unifié un groupe de gens de différentes origines, y compris géographiques, et les a intellectuellement préparés à accepter le Bāb[98].

Ces affirmations péremptoires se fondent sur de nombreuses confusions et des approximations concernant l'histoire intellectuelle et sociale du chiisme à la période pré-qajare. La première moitié de la thèse présente une étude intéressante de la doctrine de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāẓim Raštī, basée sur une analyse d'une partie de leurs œuvres[99]. La seconde moitié, quant à elle, vise à montrer en quoi le babisme est l'héritier religieux et intellectuel légitime du shaykhisme[100]. L'œuvre et la vie de Sayyid Kāẓim Raštī sont étudiées dans cette perspective. Ainsi les débats doctrinaux sur l'œuvre de Mullā Ṣadrā Šīrāzī que Sayyid Kāẓim Raštī a animés à Karbala démontrent-ils que l'École shaykhie s'est engagée dans une « révolution socio-politique » :

> À l'époque de Sayyid Kāẓim [Raštī], l'École shaykhie est devenue une force anti-traditionnaliste active, qui se considérait comme un mouvement révolutionnaire face aux autorités religieuses et à leurs dogmes. Les forces révolutionnaires du mouvement, alors enfouies dans sa forme religieuse embryonnaire, deviendront plusieurs décennies plus tard une révolution religieuse et socio-politique mature[101].

Et c'est dans le babisme que cette révolution, selon V. Rafati, a pris toute son ampleur. Il interprète comme un « mouvement révolutionnaire » ce qui semblait une démarche théologico-mystique marquée par le retour à l'étude

96. V. Rafati, « El desarollo del pensamiento shaykhí en el Islam shi'í », dans *La fe bahá'í y el islam*, H. Moayyad (éd.), Barcelone, 1999, p. 155-181.
97. V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought », Abstracts, p. 8.
98. *Ibid*, p. 9.
99. *Ibid*, p. 1-166.
100. *Ibid*, p. 167-212.
101. *Ibid*, p. 130. Ce propos est repris littéralement dans « El desarollo del pensamiento shaykhí », p. 161-162.

du *ḥadīṯ*. Il affirme que les shaykhis qui se sont convertis au babisme ont vu dans le Bāb l'incarnation de leurs espoirs révolutionnaires initiés par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, mais déçus par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī :

> Ces shaykhis qui sont devenus babis n'étaient pas seulement intellectuellement prêts à l'accepter [le Bāb], ils ont également vu en lui et dans son œuvre la continuité de l'esprit révolutionnaire qui avait été initié par l'École shaykhie[102].
> Les points de vue de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī attirèrent les non-fondamentalistes qui cherchaient une réconciliation entre raison et révélation. En ce sens, l'École shaykhie fut le creuset dans lequel le mouvement babi et ses doctrines purent se développer dans les décennies suivantes du XIXe siècle[103].
> Même si les espoirs des shaykhis quant à une restauration et une revitalisation du chiisme ne furent pas entièrement comblés, les doctrines de l'École shaykhie préparèrent la voie, de sorte que les fidèles voient leurs vœux réalisés dans le mouvement babi. Ce mouvement, qui atteignit une grande ampleur, se manifesta en montrant une volonté réformatrice forte et une vision du futur plus prononcée que les shaykhis[104].

Tout en reconnaissant que le Bāb n'a pas été initié au shaykhisme et qu'il a tout au plus assisté à deux cours de Sayyid Kāẓim Raštī, V. Rafati insiste sur le fait que plusieurs disciples du Bāb ont comme lui assisté à des enseignements de Sayyid Kāẓim Raštī à Karbala. Il s'agit notamment de Qurrat al-'Ayn, Mullā Muḥammad Ḥusayn Bušrū'ī et Šayḫ 'Alī Turšīzī (m. 1852)[105]. Or le maître shaykhi enseignait à d'autres élèves et disciples plus intégrés dans son cercle de Karbala, tels que Mullā Muḥammad Māmaqānī, Mīrzā Šafi' Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī ou Mīrzā Ḥasan Gawhar, ainsi que des représentants officiels en Iran, tel Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī.

La plupart des études sur le shaykhisme ont donc largement fait l'impasse sur la figure et l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī comme sur celles de ses successeurs. L'étude de M. Bayat est l'une des rares exceptions. Mais son ouvrage *Mysticism and Dissent* est lui aussi orienté et idéologique. Il présente la religion babie et certains intellectuels sécularistes postérieurs, tels que Fatḥ 'Alī Āḫūndzāda (m. 1295/1878), Talibuv-i Tabrīzī (m. 1329/1911) et Mīrzā Āqā

102. V. Rafati, « The Development of Shaykhī Thought », p. 185.
103. V. Rafati, « El desarollo del pensamiento shaykhí », p. 173.
104. *Ibid*, p. 181.
105. D'autres religieux proches des cercles shaykhis, comme Mīrzā Muḥammad Barfurūšī, ont également rejoint le babisme. Voir A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 261-273.

Ḫān Kirmānī comme les héritiers légitimes du shaykhisme originel. Les courants de pensée développés par ces intellectuels seraient, quant à eux, l'émanation des aspirations dissidentes et laïques de l'ensemble des mouvements chiites les plus brillants, depuis l'École philosophique d'Ispahan jusqu'à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī[106]. Pour M. Bayat, le shaykhisme « originel » a indirectement créé les mouvements babi et sécularistes, ce qu'atteste leur critique de l'enseignement religieux traditionnel[107]. Cependant, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et la branche shaykhie kirmānī constitueraient une déviance en rupture avec l'enseignement « socio-politique révolutionnaire » ou le « mouvement de réforme progressif » des deux premiers maîtres de l'École. Le maître kirmānī est accusé d'élitisme – ce qui semble effectivement juste, qu'il s'agisse de sa formation, de son mode de vie ou du caractère initiatique de sa doctrine – et d'avoir par conséquent trahi l'idéal des deux fondateurs :

> En dépit de sa vive protestation envers l'orthodoxie et malgré sa propre hétérodoxie, sa pensée religieuse demeure conservatrice. À la source de sa structure, son système socio-religieux exprime une croyance ferme en l'inégalité humaine. [Muḥammad] Karīm Ḫān [Kirmānī] adhère à la vision philosophique musulmane classique selon laquelle certains sont nés pour gouverner et d'autres pour être gouvernés, certains pour être maîtres et d'autres serviteurs[108].

ou encore :

> Le mouvement réformiste shaykhi, progressif tant que le dogme n'est pas concerné, était politiquement et socialement conservateur. Il renforçait les conceptions traditionnelles élitistes du savoir et du pouvoir[109].

Nous comprenons cependant mal la raison pour laquelle la doctrine exposée par les deux premiers maîtres de l'École shaykhie n'est pas elle aussi considérée comme élitiste. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est mis à l'index pour avoir refusé de s'engager en faveur des changements politiques et sociaux en cours sous le règne de Nāṣir al-Dīn Šāh. En contestant le Dār al-Funūn et le nouveau modèle éducatif, M. Bayat estime que ce dernier a empêché toute opportunité qui aurait permis au shaykhisme d'apparaître comme « progressiste » :

106. Voir l'introduction et le premier chapitre de M. Bayat, *Mysticism and Dissent*. Cette approche a notamment été critiquée par S. Yazdani, « Heterodox intellectuals of the Iranian Constitutional Revolution », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 174-191.
107. M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 162.
108. *Ibid*, p. 84.
109. *Ibid*, p. 178.

> Son attitude défensive, elle-même résultant des développements socio-politiques de la deuxième moitié du XIXe siècle, s'est révélée préjudiciable au fait que l'École [shaykhie kirmānī] puisse apparaître comme le cœur de la pensée chiite progressiste en Iran[110].

Sans la moindre analyse de l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de son fils, M. Bayat constate le manque d'intérêt des shaykhis kirmānī pour le politique, qu'elle analyse comme une stagnation intellectuelle par opposition à la vitalité babie :

> Tout au contraire, ils [les shaykhis kirmānī] paraissent stagner intellectuellement, continuant à maintenir leurs croyances d'origines, qu'ils enseignaient en privé, professant publiquement l'orthodoxie[111].

L'ensemble des arguments de M. Bayat est décliné sur le ton de l'évidence et de façon particulièrement péremptoire, mais ne présente pas un seul extrait de l'œuvre de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ou de Sayyid Kāẓim Raštī qui permettrait d'expliciter leurs aspirations politico-sociales « progressistes ». L'œuvre shaykhie, dans sa diversité, semble ici inconnue à l'auteur. Concernant Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī, on ne comprend pas sur quels éléments elle s'appuie pour affirmer qu'ils enseignaient en privé une croyance « hétérodoxe » et « subversive » qui était plus fidèle à la pensée des cofondateurs de l'École. La seule critique de l'osulisme et du soufisme exprimée par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī signale une « dissidence » pouvant mener, ou ayant menée, à un progrès humain qui suscite l'émergence des valeurs sécularistes et laïques qu'elle juge supérieures : « Leurs croyances [celles de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāẓim Raštī] relatives à la religion et à la société reflètent avant tout la tradition dissidente en islam »[112].

***

Si A. Amanat a également souligné les liens intellectuels entre shaykhisme et babisme, considérant lui aussi que l'enseignement des cofondateurs de l'École a favorisé, voire annoncé l'émergence du babisme, son argumentation est beaucoup plus prudente que chez d'autres auteurs. Il remarque aussi les multiples influences dont s'est nourri le babisme primitif, qu'il s'agisse

110. *Ibid*, p. 86.
111. *Ibid*, p. 181.
112. *Ibid*, p. 57.

du milieu soufi à Chiraz ou des rapports à l'ismaélisme de certains de ses premiers fidèles, comme Mullā Ḥusayn et ʿAlī Baǧistānī[113]. De même, tout en relevant le grand nombre d'adeptes shaykhis parmi les premiers disciples du Bāb, A. Amanat nota leur diversité sociologique tout en insistant sur le caractère problématique des sources à notre disposition, soit en raison de leur caractère lacunaire, soit en raison de leur manque de crédibilité, limitant ainsi les possibilités de parvenir à des conclusions certaines. Les passages suivants sont révélateurs de la prudence avec laquelle A. Amanat formule certaines de ses hypothèses et conclusions :

> L'insuffisance de détails sur cet aspect le plus souvent caché de l'histoire du babisme, ainsi que notre connaissance lacunaire concernant les formes de la diffusion de la secte à travers l'Iran, ne nous permettent pas d'aboutir à des conclusions certaines. Mais même les exemples précédemment mentionnés, dans ce contexte précis, suggèrent une conformité aux vieilles aspirations millénaires dans le nouveau corps du mouvement babi. Nous pouvons vraisemblablement suggérer que les plus importantes figures babies, si ce n'est l'ensemble des convertis babis, étaient initialement affiliées à différentes formes d'hétérodoxie[114].

> Mais ce manque de rigueur contribua à faire apparaître un modèle socioculturel distinct de la conversion. Le message babi sembla d'abord satisfaire les oulémas shaykhis ou des courants non-orthodoxes, puis leurs proches provenant des mêmes villes et des villages dans tout l'Iran. Le mouvement bénéficia également d'une réception importante parmi les marchands, négociants et artisans. D'autres éléments sectaires – soufis et derviches errants, membres de l'intelligentsia urbaine, fonctionnaires d'État aux rangs subalterne et intermédiaire furent également attirés. La composition sociale des premières communautés babies ainsi que leurs motivations en faveur de la conversion sont complexes et ne peuvent être considérées indépendamment des forces qui interagissent avec le nouveau mouvement : l'opposition des oulémas, la politique adoptée par le gouvernement central et local, ainsi que les conditions socioéconomiques dominantes[115].

113. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 81, 181.
114. *Ibid*, p. 181.
115. *Ibid*, p. 261.

Deuxième chapitre
La mobilisation shaykhie anti-babie

En dépit des multiples rapprochements opérés entre shaykhisme d'une part et babisme et bahaïsme d'autre part, les maîtres shaykhis ont été parmi les plus actifs opposants au babisme. En revanche, ils furent moins virulents lors de l'émergence plus tardive du bahaïsme et de l'azalime, car c'est toujours contre le Bāb, et non contre les fondateurs du bahaïsme, Mīrzā Ḥusayn ʿAlī Nūrī « Bahā'ullāh », et de l'azalisme, Mīrzā Yahyā Nūrī « Ṣubḥ-i Azal » (m. 1330/1912), que leurs réfutations sont adressées. Cependant, comme nous le verrons, certains passages désignent en réalité les disciples bahaïs et azalis, quoique ces derniers soient toujours nommés « babis ». Les maîtres shaykhis étaient-ils informés des évolutions qui s'étaient produites au sein de ce courant religieux ? On peut en douter car ils préféraient insister sur l'illégitimité originelle du Bāb lui-même, et, de plus, les leaders bahaïs et azalis, au contraire du Bāb, avaient eu moins recours à une argumentation religieuse musulmane[1]. Logiquement, les maîtres shaykhis ne font pas non plus mention des courants minoritaires et non pérennes issus du babisme, tels que, par exemple, les *dayyānī*[2].

Les réactions des branches shaykhis kirmānī et tabrīzī, face aux revendications du Bāb, révèlent à certains égards leur approche respective de l'action politique. Les shaykhis kirmānī sont surtout intervenus sur un plan doctrinal, rédigeant des réfutations du babisme. Les oulémas shaykhis tabrīzī ont, pour leur part, composé des ouvrages contre le babisme, mais demeurent surtout connus pour avoir joué un rôle central dans la décision de condamner à mort le Bāb.

1. Voir les remarques de J. Cole, « The evolution of charismatic authority in the Bahā'i faith (1863-1921) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 311-345.
2. D. MacEoin, « Bahai Faith or Bahaism. iii. Bahai and Babi Schisms », *EIr*, vol. III, p. 447-449, à la p. 447.

Les activités des shaykhis kirmānī contre le Bāb et le babisme

Les shaykhis kirmānī ont rédigé plus d'une dizaine de réfutations du babisme. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en a composé cinq ou six. Il semble que quatre d'entre elles seulement nous sont parvenues : *Izhāq al-bāṭil dar radd-i Bāb-i murtāb* (rédigé en 1261/1845 en arabe et en réponse à Mullā ʿAbd al-Ḫāliq Yazdī), *Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb* (rédigé en 1262/1846), *al-Šihāb al-ṯāqib fī raǧm al-nawāṣib* (rédigé en 1265/1849) et *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb* (un traité plus volumineux rédigé en persan le mois de ramadan 1284/en janvier 1868 à la demande de Nāṣir al-Dīn Šāh) également connu sous le nom de *Risāla-yi radd-i Bāb ka dar Ṭihrān ba ḫwāhiš-i marḥūm-i Nāṣir al-Dīn Šāh marqūm farmūda and*. Un autre traité, *Ruǧūm al-šayāṭīn*, semble aujourd'hui perdu, et le *Risāla fī al-radd ʿalā al-Bāb al-murtāb* est une traduction en arabe de son traité persan *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est certainement le religieux chiite contemporain du Bāb qui a rédigé le plus grand nombre de traités réfutant le babisme. Muḥammad Ḫān Kirmānī a, quant à lui, composé quatre traités : *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*, *Taqwīm al-ʿiwaǧ*, *al-Šams al-muḍī'* et *Risāla dar ǧavāb-i ba'ḍ-i iḫwān-i Šīrāz* ; et Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī deux volumes : *Ṣāʿiqa* et *Miʿrāǧ al-saʿāda*. Les ouvrages postérieurs sont plus orientés sur les questions de doctrine et contiennent peu de mentions biographiques sur le Bāb. La majorité de ces livres sont rédigés en persan. L'objectif était de permettre à un grand nombre d'Iraniens de les consulter[3]. De plus, de nombreuses autres œuvres shaykhies kirmānī plus tardives et non spécifiquement consacrées au babisme témoignent implicitement d'une rhétorique anti-babie et bahaïe[4]. Néanmoins, cette œuvre doctrinale n'est pas propre au shaykhisme puisqu'il existe une importante littérature polémique anti-babie et bahaïe[5]. Avant de revenir sur les éléments constituant la réfutation doctrinale, nous nous concentrerons sur les références des oulémas shaykhis au mouvement babi dans le contexte politique et social de l'époque.

3. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 166.
4. Voir par exemple Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Si faṣl*, p. 33-39 ; Muḥammad Ḫān, *Risāla dar ʿaqāyid-i šayḫiyya*, p. 20-22 ; Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 42-44.
5. On pourra se reporter à certains des ouvrages présentés par le site : http://bahai-library.com/books/biblio/antibahai.polemic.html (accédé le 02/V/2017).

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et la répression des babis

Peu de temps après avoir invité les musulmans à le reconnaître en tant que représentant de l'Imām caché, le Bāb transmit un message aux maîtres shaykhis, ainsi qu'à plusieurs oulémas, dans lequel il leur demandait de reconnaître ses prétentions, de mettre en œuvre ses projets, de se préparer à mener le jihad sous ses ordres et de citer son nom dans l'appel à la prière (*aḏān*). Les maîtres shaykhis refusèrent et renvoyèrent le messager du Bāb[6]. Cet événement est rapporté par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī dans son *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb* :

> Il a même rédigé son invitation par lettre. Il m'a fait parvenir une lettre qu'il a lui-même écrite et dans laquelle il appelait tout le monde au jihad. Il l'a transmise à l'un de ses étudiants et disciples qui me l'ont apportée. J'ai toujours cette lettre en ma possession. Il m'a demandé de l'assister et a ordonné que je demande aux *mu'aḏḏin* de citer son nom dans l'appel à la prière. Comme il insistait, j'ai essayé de le convaincre par tous les moyens possibles. Abandonné et abattu, je l'ai congédié[7].
>
> Grâce à Dieu, jusqu'à présent, je n'ai rencontré ni discuté avec aucun de ces individus, hormis deux d'entre eux. L'un s'appelait Ṣādiq Ḫurāsānī et l'autre Muḥammad 'Alī Māzandarānī. Le premier avait été envoyé par le Bāb pour inviter la population de Kerman [au babisme]. Nous l'avons couvert de honte avec nos arguments et notre raisonnement. Le second a apporté une lettre écrite par le Bāb lui-même dans laquelle il me demandait de venir dans la région du Fars. Lui aussi, je l'ai congédié en l'humiliant[8].

Afin de limiter les ralliements au Bāb, le maître kirmānī rappelle qu'il a souvent prêché sur le *minbar*, à Kerman et à Yazd en particulier :

> Ainsi, je me suis élevé contre cette catastrophe. Je me suis adressé à tout le monde pendant de longues périodes afin de rejeter cet homme [le Bāb]. Je l'ai fait sur le *minbar* comme dans mon enseignement. J'ai également écrit plusieurs livres que j'ai envoyés aux quatre coins de l'Iran, de l'Azerbaïdjan, du Khorasan, de l'Arabie et de l'Inde. Avec la force de Dieu, j'ai libéré un grand nombre de personnes de cet abîme, tandis que d'autres n'ont pas essayé de se rallier à lui [Le Bāb][9].

6. D. MacEoin mentionne l'arrivée des messagers du Bāb à Kerman (voir « Early Shaykhî reactions », p. 25).
7. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, Kerman, 1384/1964-1965, p. 21. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī revient sur l'invitation que lui envoya le Bāb à participer au jihad sous ses ordres dans *Sī faṣl*, p. 35.
8. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 58.
9. *Ibid*, p. 23.

> Dans toutes les assemblées et réunions auxquelles j'ai participé à Kerman et Yazd, j'ai présenté sa cause comme une menace[10].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī se félicitait que la région de Kerman ait enregistré très peu de ralliements au babisme : « Grâce à Dieu, je n'ai vu aucun babi et ils n'ont plus discuté avec moi. Grâce à Dieu, il n'y a pas un seul babi dans ma région »[11]. Il pensait de plus que l'influence des shaykhis kirmānī sur la ville de Yazd a freiné les conversions au babisme[12].

La désignation des babis devant être tués ou épargnés

Les shaykhis kirmānī ont généralement refusé l'application des peines légales (*ḥudūd*) pendant l'Occultation, mais ont réservé un statut particulier aux babis. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a établi des critères pour désigner ceux qui devaient être tués, tels que le Bāb lui-même et les plus convaincus, et ceux qui devaient être épargnés. C'est à cet effet qu'il a rappelé les règles de l'excommunication en islam dans sa longue introduction à *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*[13]. Il s'agissait de souligner les conséquences de l'apostasie en islam, afin de légitimer l'appel à l'exécution des babis « conscients » de la portée des revendications du Bāb et convaincus d'avoir rejoint celui qu'il désigne, dans un autre de ses traités, comme étant « le mécréant des mécréants » : « Aucun mécréant n'expose autant de mécréance que cet homme, et ses péchés sont plus graves que tous les péchés possibles rassemblés »[14].

Le maître kirmānī s'est ainsi félicité de la répression des révoltes babies par Nāṣir al-Dīn Šāh :

> Et sans les efforts du « Refuge de l'islam » (*Pādišāh-yi islām-panāh*) [Nāṣir al-Dīn Šāh] qui s'est donné pour mission d'éradiquer cette violence et d'éteindre leur feu, ils [les babis] auraient répandu le chaos (*fasād*) aux quatre coins de l'Iran. Ils auraient fait couler le sang des musulmans et pillé leurs biens. Ils auraient atteint l'honneur de leurs femmes. Plus généralement, ils auraient piétiné la religion. Mais le Dieu de l'univers a usé de sa grâce (*tawfīq*). Dieu a fait du « Refuge de l'islam » celui qui fait triompher

10. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 200.
11. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 58.
12. *Ibid*, p. 27-28. Il revint aussi sur ce sujet dans sont traité *Si faṣl*, p. 34.
13. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 1-17.
14. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 196.

> la religion – que nos âmes lui soient sacrifiées [...]. Il a assassiné tous ces rebelles[15].

Selon Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, le soutien au Šāh dans sa lutte contre le babisme est une obligation religieuse (*wāǧib*) qui incombe aux sujets musulmans[16]. Or le maître kirmānī craignait que des babis ne soient tués injustement et illégalement. Il a évoqué ce sujet dans la conclusion de son *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, dans laquelle il préconisait une enquête minutieuse pour chaque babi arrêté ; il s'est déclaré opposé à la justice expéditive généralement pratiquée et a insisté pour que tout jugement soit rendu en présence de témoins : « Il est nécessaire de souligner l'importance à accorder à ceci : Il ne faut pas tomber dans le péché par erreur et causer la mort »[17], ou « Il faut donc faire preuve de beaucoup de prudence et faire en sorte qu'il [la personne accusée d'être babie] avoue [plutôt que de prononcer l'apostasie et l'hérésie sans aucun aveu]. La justice doit alors être appliquée en présence de témoins »[18]. La situation paraissait particulièrement confuse au maître kirmānī, en raison des contradictions et des évolutions dans les revendications du Bāb. Il craignait que certains babis aient été attirés par le Bāb, sans avoir renoncé à l'islam ; dans ce cas, ils devaient impérativement être épargnés :

> Les détails les concernant [les babis] ne sont pas tous connus, et cet événement reste obscur. Jusqu'à présent, grâce à Dieu, ils n'ont pas de religion forte, établie et reconnue. Un même ordre ne peut s'appliquer à tous. Il est possible que sur dix individus liés au Bāb, chacun donnera une version différente[19].
> Bien que la non-religion du Bāb se soit répandue, et qu'il ne s'en faille de peu qu'aucun Iranien n'ait de doutes, il faut être prudent car, pour eux, aucune voie établie et unique n'est encore claire[20].

Ces textes laissent à penser que le maître kirmānī espérait encore que des babis, bahaïs ou azalis reviennent à l'islam, revirement probablement rare mais avéré. D. MacEoin rappelle que plusieurs parmi les premiers disciples du Bāb, tels Mullā Ǧavād et Sayyid ʿAlī Kirmānī, s'en sont plus tard dissociés[21]. Cependant, le *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb* est un traité tardif, composé au

15. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 22.
16. *Ibid*, p. 24.
17. *Ibid*, p. 56.
18. *Ibid*, p. 57.
19. *Ibid*.
20. *Ibid*.
21. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 225.

mois de ramadan 1284/janvier 1868, soit près de dix-huit ans après l'exécution du Bāb et vingt ans après les principales révoltes babies, la majorité des babis étant désormais des adeptes du bahaïsme. Il est possible que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ne souhaitait pas alors discuter de la période présente, mais synthétiser sa position et celle des shaykhis kirmānī lors de l'avènement du babisme, et ce à un âge avancé puisqu'il décédera trois ans plus tard. Pour le maître kirmānī, deux catégories de disciples du Bāb ne pouvaient en aucun cas être tués. Les premiers sont ceux qui, sans avoir connaissance de l'apostasie du Bāb, lui ont apporté son soutien, en raison de leur confiance naturelle et traditionnelle envers les sayyid :

> Il est possible qu'un individu n'ait pas entendu leurs paroles, ni vu leurs innovations blâmables, mais qu'on lui ait parlé d'un vrai sayyid. Il l'a aimé et l'a regardé comme un homme croyant et un savant pieux. Il a tenu des propos élogieux en son honneur. Il est possible que cet individu se soit trompé sur plusieurs sujets et qu'il ait cru que ces derniers disaient vrai. Il est possible qu'il n'ait pas disposé d'informations à propos de plusieurs de ces innovations blâmables. Par conséquent, on ne peut pas déclarer mécréant celui qui affirme seulement connaître personnellement Mīrzā ʿAlī Muḥammad. [...] Si un pauvre ignorant n'ayant pas la faculté de compréhension pense que Mīrzā ʿAlī Muḥammad est un sayyid faisant partie des savants religieux, et si sa piété le conduit à avoir une bonne opinion d'un sayyid, alors il n'est pas possible de le déclarer mécréant, ni de le tuer[22].

Si Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī assimile cette première catégorie des disciples du Bāb à des « ignorants » (*ǧahāla*)[23], à une « masse crédule » (*gūsāla*)[24] ou à des « sots » (*aḥmaqān*)[25], il pense toutefois qu'ils ne doivent pas être tués. Au Bāb sont en revanche accolés les termes de « maudit » (*malʿūn*)[26], « pénétré de doutes » (*murtāb*)[27], « mécréant des mécréants »[28].

La seconde catégorie de disciples ne pouvant être tués est les *lūtī* et les opportunistes uniquement en quête de pouvoir. Selon Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, ces derniers ne considéraient dans les revendications du Bāb,

22. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 57.
23. *Ibid*, p. 18.
24. *Ibid*, p. 20.
25. *Ibid*, p. 22.
26. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i taʾwīlāt-i bābiyya*, p. 150-151.
27. Il s'agit du terme que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī utilise dans le titre de son ouvrage *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*.
28. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Maʾāb », p. 196.

et notamment l'appel au jihad, qu'un moyen de créer des troubles et peut-être d'acquérir du butin. Ceux-ci ne sont donc pas désignés comme des hérétiques :

> En outre, lorsque les perturbateurs ont entendu qu'ils appelaient [les partisans du Bāb] au jihad, ils voulaient savoir qui était le Bāb[29].
> Il faut donc qu'il [le juge] possède des indices en sa faveur pour que tous les hommes admettent sa sincérité, et pas seulement deux ou trois ignorants et illettrés opportunistes qui désirent acquérir du pouvoir et se disent : « Peut-être que cette personne deviendra quelqu'un et moi, qui l'aurais reconnu le plus tôt, je deviendrais alors dirigeant de son armée ou bien son représentant particulier. Ou bien, après lui, je serais désigné pour diriger cette cause »[30].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī estime que ceux qui doivent être exécutés sont ceux qui attestent de leur croyance dans le babisme après avoir clairement entendu les revendications du Bāb, et notamment son rejet de la charia :

> L'accusé ne sera pas déclaré mécréant à moins qu'il n'ait entendu de leur part [les babis], et de cet homme [le Bāb] en particulier, comment ils mêlent la religion et la mécréance, et avoue cependant être membre de cette religion. Il ne sera pas déclaré mécréant à moins que des témoins soutiennent le fait qu'il croie en cette religion innovatrice et qu'il rejette la loi de Muḥammad (*šarʿ-i Muḥammad*). Dans ce cas-là, il est possible d'excommunier cet individu et de le tuer[31].

Si ces différentes conditions peuvent encore laisser ouverte l'interprétation, il semble que ce soit avant tout les chefs religieux du mouvement babi que le maître kirmānī souhaite voir exécutés :

> Ce que j'ai écris auparavant et présenté ici à propos de la mécréance et de leur rejet de l'islam constitue un jugement fondé sur l'étude de leurs écrits. J'ai prononcé la sentence contre l'auteur de ces ouvrages. Pour moi, le type de revendications formulées par Mīrzā ʿAlī Muḥammad lui-même, ainsi que par plusieurs des siens ayant été tués, est également clair. Quel que soit l'auteur de ces ouvrages et ceux qui croient en cette religion, ils sont définitivement des mécréants, ainsi que des ennemis de l'État et de la nation. Il faut les supprimer de la surface de la terre[32].

29. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 18.
30. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 198.
31. Muḥammad Karīm Ḫān, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 57.
32. *Ibid*, p. 58.

Les shaykhis kirmānī n'ont pas uniquement réfuté le Bāb et les babis sur un plan doctrinal, ils se sont également prononcés sur la méthode à mettre en œuvre pour les réprimer. Malgré son quiétisme politique originel, ce mouvement leur apparaissait tout à fait singulier. Premièrement, le babisme était ouvertement apostat et prosélyte, car il cherchait à convertir les musulmans. Deuxièmement, le babisme était aussi un mouvement n'hésitant pas à prôner la violence pour parvenir à ses fins.

Au-delà des traités shaykhis, plusieurs sources babies et bahaïes, avec lesquelles il faut cependant rester prudent, rapportent que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a assumé la mise à mort de trois babis à Kerman. Le premier était originellement un shaykhi nommé Mullā Muḥammad Ǧaʿfar qui a ouvertement reconnu le fait d'avoir adhéré aux revendications du Bāb et de s'être converti au babisme. Il aurait été tué sous les coups de Ḥāǧǧ Ġulām ʿAlī Ḫān Kirmānī, le frère du maître kirmānī[33]. E.G. Browne relève que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a également rédigé une fatwa condamnant à la peine capitale deux missionnaires babis qui s'étaient rendus à Kerman[34]. Plusieurs sources bahaïes indiquent de plus que des membres de la communauté shaykhie, mais pas nécessairement des kirmānī, ont également été en conflit avec les babis dans des villes comme Yazd, Téhéran et Kashan[35].

Le soutien à l'action de l'État qajar contre le babisme

Les réfutations du babisme ont également permis aux shaykhis de louer l'action de l'État qajar et de se présenter de nouveau comme un courant religieux dénué d'ambitions politiques. Pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, c'est avant tout au souverain Nāṣir al-Dīn Šāh que l'Iran doit d'avoir échappé à la victoire du babisme sur l'islam.

L'ouvrage du maître kirmānī intitulé *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb* et dédié à Nāṣir al-Dīn Šāh, qui le lui avait commandé, fut rédigé en 1284/1868 ; il est donc postérieur à la tentative d'assassinat du Šāh par un disciple du Bāb le 21 šawwal 1268/8 août 1852. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī y affirme que l'action du roi a permis de limiter l'expansion du mouvement en Iran et de

33. M.A.A. Faḍīl Māzandarānī, *Kitāb-i ẓuhūr al-ḥaqq*, Téhéran, [s.d.], p. 399-400 (rapporté par M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 80).

34. E.G. Browne (éd.), *Tārīkh-e Jadīd or New History of Mīrzā ʿAlī Muḥammad the Bāb*, Cambridge, 1893, p. 200.

35. Shaykh Mohammad Nabil Zarrandi, « The Dawn-breakers : Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelation », S. Effendi Rabbani (Trad. et éd.), vol. II, Wilmette, Illinois, 1932. p. 102-104, 184-189.

mettre fin aux révoltes babies[36]. Quant aux Ottomans, ils sont accusés d'être trop tolérants et passifs à l'égard de ceux qu'il continue de désigner comme des babis. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī reprochait aux Ottomans d'avoir accordé l'asile à Bahā'ullāh et à son jeune frère Ṣubḥ-i Azal. Bahā'ullāh était réfugié à Bagdad depuis 1269/1853. En 1279-1280/1863, il se présenta dans le jardin de Naǧīb Pāšā, le gouverneur ottoman de Bagdad, comme étant la nouvelle figure messianique promise par le Bāb à ses fidèles. Il a ensuite séjourné à Istanbul, puis à Edirne. Entre 1280/1863 et 1285/1868, il a continué à correspondre avec les disciples babis restés en Iran, les appelant à le rejoindre[37]. Son message était empreint de pacifisme, rompant avec l'appel au jihad du Bāb[38]. Aussi Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī reprochait-il aux Ottomans de faciliter la renaissance du babisme en Iran, après les efforts de Nāṣir al-Dīn Šāh pour éradiquer ce danger. Bahā'ullāh a finalement été exilé à Acre en Palestine, au cours de l'année 1285/1868, d'où il fit parvenir ses écrits à ses adeptes en Iran. Ses fidèles se référaient désormais à son ouvrage majeur, le *al-Kitāb al-aqdas*[39]. Malgré la répression, la communauté bahaïe s'est alors accrue en Iran[40]. Elle accueillait aussi de nombreux convertis issus des minorités religieuses, zoroastriennes et juives notamment[41]. Les maîtres shaykhis kirmānī ne firent cependant pas référence à ce phénomène dans leurs écrits. Ils n'ont pas non plus évoqué les pogroms qui touchèrent des villes comme Ispahan en 1291/1874-1875 et 1297/1879-1880, Téhéran en 1299-1300/1882-1883 ou Yazd en 1308/1890-1891. Les exils successifs de Bahā'ullāh n'ayant

36. Voir la dédicace de Muḥammad Karīm Ḫān au souverain Nāṣir al-Dīn Šāh dans *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 24.
37. J. Cole, « Bahai Faith or Bahaism. i. The Faith », *EIr*, vol. III, p. 438-446, à la p. 439.
38. Sur la portée politique du bahaïsme, voir D. MacEoin, « From Babism to Baha'ism : Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion », *Religion*, vol. 13, 1983, p. 219-255 ; S. McGlinn, « A Theology of the State from the Bahā'ī Teachings », *Journal of Church and State*, vol. 41, 1999, p. 697-724.
39. Sur le *al-Kitāb al-aqdas* et l'exposé théologique de Bahā'ullāh, voir A. Bausani, « Aqdas », *EIr*, vol. II, p. 191-192 ; W.M. Miller, *The Baha'i Faith : Its History and Teachings*, South Pasadena, Californie, 1974.
40. Sur le témoignage de cette expansion du bahaïsme à cette période, voir les remarques formulées par le missionnaire chrétien Bruce installé à Ispahan en 1291/1874 (M. Momen (éd.), *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844-1944 : Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, 1981, p. 244).
41. Voir S.Stiles Maneck, « The Conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran : Some Preliminary Considerations », *Journal of Baha'i Studies*, vol. 3/3, 1991, p. 39-54 ; Idem, « Early Zoroastrian Conversions to the Baha'i Faith in Yazd, Iran », dans *From Iran East and West : Studies in Babi and Baha'i History*, J. Cole et M. Momen (éd.), Los Angeles, 1984, p. 70-74.

pas limité le nouvel essor du mouvement babi-bahaï en Iran et ailleurs dans le monde, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī espérait qu'à la fin des années 1860 des autorités ottomanes prononceraient sa condamnation à mort, ce qui ne s'est pas produit. Voici en quels termes Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī apporte un appui inconditionnel à Nāṣir al-Dīn Šāh dans sa lutte contre les babis et les bahaïs :

> Et sans les efforts du « Refuge de l'islam » (*Pādišāh-yi islām-panāh*) [Nāṣir al-Dīn Šāh], qui s'est donné pour mission d'éradiquer cette violence et d'éteindre leur feu, ils [les babis] auraient répandu le chaos (*fasād*) aux quatre coins de l'Iran. Ils auraient fait couler le sang des musulmans et pillé leurs biens. Ils auraient atteint l'honneur de leurs femmes. Plus généralement, ils auraient piétiné la religion. Mais le Dieu de l'univers a usé de sa grâce (*tawfīq*). Dieu a fait du « Refuge de l'islam » celui qui fait triompher la religion – que nos âmes lui soient sacrifiées [...][42]. Il a assassiné tous ces rebelles. Ceux qui s'étaient dispersés ou cachés ont choisi de quitter l'Iran. Ils se sont installés à Bagdad, où ils ont mené une intense propagande. Là-bas, se sont joints à eux d'autres perturbateurs venus de différentes régions. Ensemble, ils ont fomenté de nouvelles révoltes au sein de la religion et dans le monde. Ils ont introduit la corruption dans la religion du peuple, en créant des troubles inutiles. Ils ont apporté le meurtre et infligé des blessures à ce monde. Le pouvoir ottoman n'est pas intervenu. Il est resté passif face à la corruption de l'islam et au meurtre de tous les musulmans où qu'ils se trouvassent, et s'est montré négligent face au désordre qu'ils ont suscité. Leur présence dans ce monde n'est pas une bonne chose pour les nations.
>
> Dans le but de protéger le peuple et l'État, le roi et refuge de l'islam [Nāṣir al-Dīn Šāh] a demandé de nouveau à ce gouvernement [ottoman] qu'il les exile de Bagdad et les incarcère, et d'expulser leurs responsables en Asie Mineure (*Rūm*). Ils ont été installés dans un des villages de ce pays, ce qui constitue encore une erreur commise par les Ottomans puisque les écrits de ces responsables circulent à nouveaux dans les régions alentour et qu'ils provoquent le désordre. Ils se réunissent partout à nouveau pour créer des perturbations. Lorsque ces nouvelles sont arrivées jusqu'à son altesse royale [Nāṣir al-Dīn Šāh], il a immédiatement émis l'ordre de les supprimer. Tout individu reconnu comme babi fut arrêté. Il s'est rendu compte [le Šāh] qu'il était bon que le fondement de ces doutes disparaisse du cœur des hommes et qu'ils retrouvent la paix et quittent absolument ces illusions. Cela ne pouvait pas se produire sans que les oulémas ne s'impliquent dans la suppression des troubles, ne répondent aux problèmes posés par ceux-ci dans les cours privés

42. Il nous a semblé ici nécessaire d'intégrer cette première partie de l'extrait déjà traduit (cf. 213)

et publics et n'écrivent des ouvrages afin de réfuter leurs croyances. Alors peut-être le fondement des doutes sortira-t-il du cœur des gens. Peut-être comprendront-ils et sauront-ils que l'effort essentiel consenti par son altesse dans le but de détruire cette communauté avait pour objectif de défendre le peuple et non l'État. Car cette communauté est l'ennemi de l'islam. Elle veut remplacer la religion des gens par la leur. Ah, si seulement on supprimait leurs nuisances au sein de l'État et si les oulémas apportaient leur soutien à cette démarche ! Tout le monde comprendrait alors que sa suppression engagée par son altesse était et est la plus importante affaire de l'islam. Il est impératif d'agir de sorte que ces perturbations soient supprimées de la terre, pour la protection de la nation et de l'État. [...]. Ainsi, peut-être que l'État ottoman se rendra compte que cette secte (*ǧamāʿat*) provoque le désordre. Peut-être que les Ottomans sauront qu'ils [les babis] sont les ennemis de Dieu, du Prophète (paix et salut sur lui et sa famille), de la nation et de l'État. Peut-être qu'ils comprendront qu'ils corrompent les nations et les peuples. Peut-être qu'ils sauront que l'importance de l'unité de la religion passe par leur extirpation (*qalʿ*) et leur suppression (*qamʿ*). Les Ottomans ne doivent pas les laisser libres. Afin de protéger l'islam, ils doivent donc supprimer ses ennemis de la surface de la terre[43].

Ils [les shaykhis kirmānī] ont toujours appuyé le gouvernement et souhaité que celui-ci soit durable et victorieux. Ils ont toujours été des serviteurs de la nation [...]. Ils ont toujours été des propagateurs des vertus des descendants purs [les imâms] (paix et salut sur eux). Ils se sont toujours employés à enseigner leur raisonnement, leur science et leur action. Les shaykhis n'ont pas eu d'autre religion que l'islam et d'autre chemin que celui des savants religieux. Le témoin sincère sait que cela fait presque quatre-vingts ans qu'ils diffusent la science du défunt [Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī]. Une grande partie des justes (*muṣaddiq*) en Iran l'est elle-même [shaykhi]. Grâce à Dieu, personne n'a jamais vu un seul d'entre eux s'opposer aux souhaits de la nation et de l'État[44].

La critique du babisme comme une opportunité pour réaffirmer l'hostilité des babis envers le shaykhisme et réexposer leur doctrine

La réfutation du Bāb et du babisme forme probablement l'un des rares thèmes dans la littérature shaykhie kirmānī où l'ensemble des chiites, voire des sunnites, est appelé solennellement à agir de concert. Le babisme y est considéré comme étant « la plus importante affaire de l'islam »[45] et un danger pour son existence, peut-être plus important encore que l'influence croissante

43. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 22-24.
44. *Ibid*, p. 47.
45. *Ibid*, p. 24.

de l'Occident. Tous les courants musulmans doivent donc s'associer pour lutter contre le babisme. Cela apparaissait d'autant plus nécessaire que la naissance du babisme risquait d'encourager le développement de la rhétorique anti-chiite en milieu sunnite, ce dont les maîtres shaykhis étaient conscients[46]. Néanmoins, la réfutation du babisme constitue, pour les maîtres kirmānī, une opportunité pour rappeler l'hostilité des babis à l'égard des shaykhis et ainsi réaffirmer que le shaykhisme est l'École musulmane la plus active contre le babisme et la plus crainte. Dès le début de l'année 1262/1846, les babis accusèrent les shaykhis kirmānī d'être une « fausse secte », associée à Pharaon et vouée à sa perdition[47] ; Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fut qualifié de « manifestation de [Abū] Sufyān » (*ẓuhūr-i sufyānī*)[48]. Ce dernier a donc insisté sur la haine particulière des babis envers les shaykhis, afin de montrer que ce sont les maîtres shaykhis et non les religieux *uṣūlī* que les babis redoutent le plus :

> [...] Dieu savant a ordonné aux shaykhis que la religion de cet homme [le Bāb] est la négation du shaykhisme. Dans la religion du Bāb, consulter les ouvrages shaykhis ou devenir leur ami sont interdits (*ḥarām*). Ils [les babis] considèrent les shaykhis comme les pires ennemis de leur religion [...]. [...]. [Le Bāb déclare dans une de ses sourates] que « les shaykhis sont vos ennemis et vous aussi [les babis] devez donc être leurs ennemis » ; « Et si vous vous liez d'amitié avec des shaykhis, Dieu vous renie » ; « Ne vous asseyez pas avec eux, car ils vont vous perdre ». Il existe d'autres exemples comme ceux-ci. [...]. Et même si toutes ces expressions sont ridicules [difficilement compréhensibles en raison du nombre élevé d'erreurs de grammaire et de syntaxe relevés par les shaykhis dans le *Bayān* arabe[49]], toute personne connaissant l'arabe comprend par le contexte ce qu'ils veulent dire [les babis] et qu'il [le Bāb] n'est pas parvenu à dire [correctement]. En résumé, il est clair que ces derniers [les babis] sont les ennemis des shaykhis et que les shaykhis sont leurs ennemis, selon leurs propres croyances. Ainsi, que personne ne commette cette erreur consistant à croire que les shaykhis et les babis ont la même méthode (*sīyāq*) et la même religion. Car les shaykhis, grâce à Dieu, ont toujours été écœurés par ces derniers et les ont toujours rejetés. Les shaykhis ont écrit des livres contre eux[50].

46. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 196.
47. D. MacEoin, « Early Shaykhî reactions », p. 38.
48. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 221.
49. Sur la critique par les maîtres shaykhis kirmānī de l'arabe du Bāb, cf. p. 231-233.
50. Muḥammad Karīm Ḫān, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 45-46.

Cette hostilité des babis et des bahaïs au shaykhisme est une opportunité pour les shaykhis de rappeler la justesse de leur exposé doctrinal. Ainsi, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī a explicitement accusé les clercs de rester le plus souvent inactifs face au Bāb. Il visait probablement l'attitude de certains responsables de la prière du vendredi, tel Šayẖ Abū Turāb qui fut particulièrement tolérant avec le Bāb lors de son retour à Chiraz, au printemps 1845, en lui assurant sa protection[51]. En accusant l'osulisme d'être fondé sur des conjectures, les shaykhis kirmānī ont par conséquent considéré que cette École avait une responsabilité dans l'émergence du babisme. Dans un de ses traités, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī rapporte une anecdote montrant l'incapacité des clercs à réagir face au babisme. Il relate qu'un modeste habitant de Kerman, peut-être un shaykhi, a ridiculisé le messager que le Bāb avait envoyé, tandis que des clercs reconnus échouèrent : « Voici que les illettrés de Kerman illustrent mieux la vérité que les grands mullā »[52]. Dans ce même texte, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī considére que l'osulisme, en attachant une telle importance au *fiqh*, se révèle incapable de répondre de façon argumentée au défi doctrinal du Bāb :

> Quand ce maudit [le Bāb] s'est rebellé et a jeté des doutes en islam, tous ces mullā se révélèrent incapables de le réfuter à l'aide d'une argumentation systématique, car ils ne connaissaient rien d'autre que les *uṣūl* et du *fiqh*. Et quand il était réfuté, c'était uniquement avec l'argument suivant : « nous ne nous soumettons pas », en le qualifiant de païen et en le maudissant. Il n'y eut pas une seule personne capable d'écrire deux pages de réfutation à ce malfaisant[53].

Nous savons que plusieurs membres parmi les plus hautes autorités *uṣūlī* ont refusé de condamner le babisme et le bahaïsme. Cela fut par exemple le cas du rénovateur du droit, Šayẖ Anṣārī, qui n'a pas souhaité se prononcer sur ce sujet, mais qui, comme nous l'avons vu, refusa aussi de s'associer aux campagnes anti-shaykhies[54]. À la période contemporaine, Abū al-Qāsim H̱ān

51. A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 255. A. Amanat suggère que certains *imām-i ǧum'a* profitèrent de l'opportunité que leur offrit le Bāb pour organiser des débats publics dans leur ville, et ainsi regagner l'autorité perdue au cours des décennies précédentes, en raison de l'importance toujours plus grande des principaux *muǧtahid* (*Ibid*, p. 294).

52. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i H̱usrān-Ma'āb », p. 201.

53. *Ibid*, p. 34 (cité par A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 292-293).

54. Voir A.-H. Hairi, « Anṣari, Shaykh Murtaḍā ». Au sein du milieu sunnite, le réformateur Muḥammad 'Abduh (m. 1323/1905) entretenait quant à lui de bonnes relations avec le maître

Ibrāhīmī précise cependant que les shaykhis n'accusèrent jamais un clerc des *ʿAtabāt* d'être à l'origine de la naissance du babisme, comme plusieurs d'entre eux le firent en considérant Sayyid Kāẓim Raštī comme responsable. Il continua ainsi, un siècle après, d'appeler à l'unité islamique contre le babisme et le bahaïsme[55]. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī compare à ce titre la relation entre le Bāb et Sayyid Kāẓim Raštī à celle d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767) avec le sixième imâm, ou de certains compagnons du Prophète honnis par les chiites avec le Prophète lui-même[56].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī n'a pas hésité à reprendre la doctrine du *rukn-i rābiʿ* dans ses premières réfutations du babisme. C'est le cas dans *Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb*, rédigé au mois de rabīʿ al-awwal 1262/mars 1846, tandis que le Bāb exposait sa doctrine depuis peu[57]. Le troisième et le dernier chapitre de son *Izhāq al-bāṭil* sont, eux, entièrement consacrés aux *nuqabā* et aux *nuǧabā*. Cela illustre à nouveau l'attitude offensive de l'École shaykhie kirmānī, qui assume pleinement ses doctrines. Le contexte aurait dû engager le maître shaykhi à plus de discrétion. Or non seulement Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī rappelle l'importance du *rukn-i rābiʿ* au sein de la doctrine chiite, mais il argumente de plus contre le Bāb au nom du quatrième pilier[58]. Ainsi les premiers traités shaykhis kirmānī anti-babis furent-ils parmi les premiers exposés du *rukn-i rābiʿ*. D'ailleurs, Bahā'ullāh n'hésita pas à ce titre à railler la doctrine du quatrième pilier : « [les shaykhis] ont constitué, avec des fantaisies oisives, un corpus d'une vaniteuse imagination qu'ils ont nommé le "quatrième pilier" »[59].

bahā'ī ʿAbbās Effendī al-Bahā'ī (m. 1340/1921). Voir K. Ezzerelli, « Muḥammad ʿAbduh et les réformistes syro-libanais : influence, image, postérité », dans *Modernités islamiques* (Actes du colloque organisé à l'IFPO-Alep les 9-10 novembre 2005), M. al-Charif et S. Mervin (dir.), Damas, 2006, p. 79-105, à la p. 92.

55. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Šikāyatnāma*, p. 42.

56. *Ibid*, p. 43.

57. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 162-177.

58. *Ibid*, p. 210-232.

59. Cité par A. Eschraghi, « Promised one (*mawʿūd*) or imaginary one (*mawhūm*) ? Some notes on twelver shīʿī mahdī doctrine and its discussion in writings of Bahā' Allāh », dans *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, O. Mir-Kasimov (éd.), Leyde, 2014, p. 111-135, à la p. 128.

L'activité anti-babie des shaykhis tabrīzī et bāqirī

Les oulémas shaykhis tabrīzī ont surtout été actifs dans les jurys et les commissions qui ont conduit à l'exécution du Bāb[60] ; les trois religieux qui composaient le jury de Tabriz qui a interrogé le Bāb et l'a condamné à mort étaient shaykhis tabrīzī. Il s'agissait de Mullā Muḥammad Māmaqānī, Mīrzā 'Alī Aṣġar Šayḫ al-Islām (m. 1278/1861) et Ḥāǧǧ Mullā Maḥmūd Tabrīzī (m. 1273/1856), plus connu sous le nom de « Niẓām al-'Ulamā' ». Influent à la cour qajare de Tabriz, il fut l'un des tuteurs de Nāṣir al-Dīn Šāh et a retranscrit le compte rendu du jugement du Bāb[61]. Les shaykhis tabrīzī ont également rédigé plusieurs réfutations du babisme, quoiqu'elles soient moins denses que celles des shaykhis kirmānī. L'un des fils de Mullā Muḥammad Māmaqānī, Mīrzā Muḥammad Taqī (m. 1312/1894), composa en 1290/1873 un ouvrage intitulé *Ṣaḥīfāt al-abrār*. Il s'agit des minutes du procès du Bāb à Tabriz. Ce dernier fut aussi l'auteur du *Nāmūs-i nāṣirī*[62]. D'autres shaykhis tabrīzī, tels Mīrzā 'Alī Aṣġar et Mīrzā Abū al-Qāsim, ont consacré des volumes à cette question, dont le plus célèbre est le traité de ce dernier, *Qal' al-Bāb*[63].

Si les shaykhis bāqirī n'étaient pas encore constitués lorsque le mouvement babi est né, ils lui ont néanmoins consacré plusieurs traités. Le principal d'entre eux est le *al-Ḥuǧǧat al-dāmiġa* de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī. Composé en 1310/1892-1893, cet ouvrage volumineux est divisé en trois parties. La première est la réfutation argumentée du babisme. Les deux dernières forment un volumineux recueil de *ḥadīṯ* relatif à l'Imām du Temps et aux événements liés à sa parousie. Cette tradition propre aux imâms n'est accompagnée d'aucun commentaire de l'auteur. Il s'agit avant tout de démontrer que les revendications du Bāb sont en contradiction avec la doctrine chiite. Dans sa première partie, Sayyid Hāšim Lāhīǧānī insiste sur le procès du Bāb à Ispahan, intervenu au cours des années 1262-1263/1846-1847[64]. Il y souligne le recours, en dernière instance, à l'ordalie, à la demande du Bāb, ordalie à l'issue de laquelle

60. Voir D. MacEoin, « The Trial of the Bab : Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image », dans *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, vol. 1/3, 1997, (http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm) ; M. Mudarrisī Čahārdahī, *Šayḫīgarī va bābīgarī*, p. 200.

61. Sur Ḥāǧǧ Mullā Maḥmūd Tabrīzī, voir M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. IV, p. 59-60. Ses notes du procès ont ensuite été reprises par Riḍā Qulī Ḫān Hidāyat (m. 1288/1871) dans *Tārīḫ-i rawḍat al-ṣafa'-yi nāṣirī*, vol. X, Qom, 1339š./1960-1961.

62. Le *Nāmūs-i nāṣirī* a été publié sous le nom de *Guft-i-šunūd-i Sayyid 'Alī Muḥammad Bāb bā rūḥāniyūn-i Tabrīz*, Ḥ. Mūrsīlvand (éd.), Téhéran, 1374š./1995-1996.

63. M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. II, p. 452.

64. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, Machhad, 1342š./1963-1964, p. 49-64.

est démontrée l'illégitimité des allégations du Bāb ; les adversaires sur lesquels il a jeté sa malédiction sont en effet restés en bonne santé. L'auteur affirme que les babis présents ont argué du non-respect des règles de l'ordalie par les adversaires du Bāb, parmi lesquels se trouve Mīrzā ʿAbd al-Ǧavād[65], accusé de ne pas avoir correctement prononcé les formules consacrées. Il semble par ailleurs que le Bāb encourageait ses disciples à recourir eux aussi à l'ordalie[66].

Comme Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, Sayyid Hāšim Lāhīǧānī a lui aussi pointé la responsabilité des clercs dans l'expansion du mouvement babi :

> L'aveugle guide les aveugles et l'égaré les égarés [...], ils [la majorité des clercs] ne possèdent pas la science (*ʿilm*) qui puisse guider les hommes. Ils ne possèdent pas non plus le savoir leur permettant de rendre les hommes clairvoyants. Ils ne suppriment pas non plus les doutes de la religion, ni n'apportent de réponses à l'incroyance (*mulḥidī*) des incroyants (*mulḥidīn*) [ici les babis]. Ils ne possèdent pas non plus la justice et la piété dont doivent disposer les savants religieux. Ne se manifestent d'eux que la marque de l'ignorance et l'amour du commandement et du pouvoir. Ne se manifeste d'eux que l'envie d'accaparer ce monde et d'influencer le peuple[67].

Sayyid Hāšim Lāhīǧānī estimait que les clercs engagés contre le Bāb au tribunal d'Ispahan étaient trop passifs et qu'ils ont ainsi perdu l'opportunité de neutraliser le babisme à sa naissance. En revanche, il a amèrement reconnu que certains shaykhis ont rejoint le babisme :

> Il est toutefois surprenant que certains parmi les amis (*rufaqā*) [membres de l'École shaykhie] n'aient pas compris la religion, en raison de leur négligence, et ce malgré le fait qu'ils étaient liés à des maîtres qui les ont initiés et qu'ils ont grandi dans ce milieu. Ils n'ont pas encore de discernement et n'ont ni appris ni compris les motifs et le raisonnement de la religion. Ils ont vécu une vie dans l'islam, le chiisme et le shaykhisme, et ces malheureux n'ont toujours pas compris ce que signifie être musulman. [...]. Il est encore plus surprenant qu'ils fréquentent ces ignorants et ces gens remplis de doutes [les babis]. Il est étonnant qu'ils se rassemblent avec ces destructeurs de la religion, qu'ils assistent à leurs réunions et qu'ils écoutent leur athéisme, leurs interprétations et leurs doutes[68].

65. *Ibid*, p. 56-58.
66. D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 206. Mīrzā Ġulām Aḥmad (m. 1326/1908), le fondateur de l'aḥmadiyya, employa aussi ces méthodes.
67. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 6.
68. *Ibid*, p. 7.

Nous n'avons pas trouvé chez Sayyid Hāšim Lāhīǧānī et Muḥammad Bāqir Hamadānī d'appels explicites à l'exécution de babis. Bien que nous n'ayons pas eu l'opportunité d'étudier l'ensemble de leur œuvre, nous pouvons cependant raisonnablement supposer qu'ils approuvaient l'exécution du Bāb. Nous notons également que Sayyid Hāšim Lāhīǧānī demanda aux musulmans de n'entretenir aucun contact avec les babis, répondant en cela à une obligation religieuse :

> C'est pour cela que, dans les prières, il est demandé de maudire ceux qui ont des doutes, et le *ḥadīṯ* le précise en désignant ces derniers comme des mécréants et des maudits. C'est un principe de la religion : il est interdit à tous les croyants de fréquenter les incroyants et les auteurs d'innovations blâmables. Car il est et a été établi dans toutes les religions révélées que les croyants ne doivent pas fréquenter les incroyants et les innovateurs en matière religieuse. Ils doivent rester à l'écart de ces derniers, voire les haïr extérieurement et intérieurement. L'islam et le chiisme insistent beaucoup sur ce commandement selon lequel il ne faut pas, dans la religion, fréquenter les incroyants et les innovateurs, ni participer à leurs assemblées, ni écouter leurs discours, ni même jeter un œil à leurs livres. [...]. Il ne faut pas non plus manger avec ces derniers, ni se montrer plaisant avec eux. [...]. Ainsi, celui qui les fréquente peut être certain que sa religion sera dévoyée et qu'il se perdra[69].

L'argumentation doctrinale anti-babie des shaykhis kirmānī et bāqirī

Si nous trouvons des références aux événements historiques et à l'environnement politique et social dans les réfutations du babisme des shaykhis kirmānī et bāqirī, l'essentiel de leur argumentation est avant tout doctrinale. Ces ouvrages ont essentiellement été rédigés dans le but de s'opposer aux arguments du Bāb, voire de les ridiculiser. Comme nous le verrons, la rhétorique des shaykhis kirmānī et celle des bāqirī sont très similaires. Cependant, nous avons déjà noté que les shaykhis kirmānī ont également profité de ces réfutations du babisme pour exposer leurs doctrines, en particulier celle du *rukn-i rābiʿ*. Il semble en revanche qu'il n'en a pas été ainsi pour les shaykhis bāqirī.

Dans ses traités, *Izhāq al-bāṭil* et *Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī énumère une liste de dix actions condamnables du Bāb dans laquelle nous relevons plusieurs points mineurs qui sont des conséquences des éléments que nous allons développer.

69. *Ibid*, p. 8.

Par exemple, l'interdiction de recopier ses ouvrages à l'encre noire mais uniquement avec des encres de couleur, un décret où il demande que son nom soit cité dans l'appel à la prière, un autre où il ordonne que tous doivent lui obéir et que ceux qui s'y refuseraient seraient assimilés à des mécréants, que tous le prient et le regardent comme la nouvelle *qibla*[70].

Du statut de représentant de l'Imām du Temps à celui de messie

Les premières critiques énoncées contre le Bāb concernent sa revendication à représenter spécifiquement l'Imām caché, puis à définir le statut du douzième imâm. Les shaykhis affirment d'abord que l'apparition d'un représentant de l'Imām caché avant l'Imām lui-même est contraire à l'enseignement chiite. C'est l'Imām du Temps, et non son représentant, qui est attendu par les chiites. Les shaykhis considèrent de plus ces deux revendications successives comme contradictoires[71]. Il s'agissait, selon eux, de calculs stratégiques ayant pour objectif la prise du pouvoir. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī affirme que ces calculs ont été inspirés au Bāb par le Diable (Šayṭān) : « Šayṭān s'est approché de lui [le Bāb] et lui a dit : "Si tu désires le monde, invente une religion". [...] et les gens sont venus à sa religion »[72]. Le maître kirmānī indique que c'est en voyant le peuple s'intéresser à ses propos que le Bāb modifia progressivement son appel :

> En voyant ces étudiants groupés autour de lui, il est devenu euphorique et a renchéri dans ses revendications. Progressivement, il a revendiqué le fait d'être le Bāb (la porte) de l'Imām du Temps et s'est déclaré le représentant spécifique (*nā'ib-i ḫāṣṣ*) de l'Imām du Temps. Ces étudiants ignorants se sont soumis[73].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī note par ailleurs que le Bāb a régulièrement inséré des notions chiites et manipuler en sa faveur l'impatience des masses à l'égard du retour de l'Imām caché : « Du fait de la longueur de

70. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 211, 241 ; Idem, *Izhāq al-bāṭil dar radd-i Bāb-i murtāb*, Kerman, 1351š./1972-1973, p. 82, 95, 107. Pour plus de précisions sur cette liste, voir D. MacEoin, « From Shaykhism to Babism », p. 220.
71. Voir, par exemple, Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*, p. 133.
72. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tir-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 183.
73. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 17-18.

l'Occultation, le peuple était attiré par le fondement de cette revendication. Et certains l'ont suivi »[74].

L'argumentation de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī est semblable :

> Ils [les babis] ont vu que les chiites croient que le douzième imâm (que Dieu hâte sa venue) est vivant, caché à la vue des hommes et qu'ils attendent son apparition. Ainsi, il [le Bāb] a dit aux gens que le représentant spécifique était envoyé par le douzième imâm afin de les préparer à sa venue[75].

Le Bāb étant né à Chiraz et n'étant pas le fils de l'Imām Ḥasan ʿAskarī (m. 260/874) et de Narǧis, les shaykhis, comme les autres religieux, lui ont dénié tout droit à revendiquer le fait d'être le Messie. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī a par ailleurs comparé ses revendications à celles d'une femme qui avait assuré être Zaynab (m. 62/682), la fille du premier imâm, lors du califat de al-Ma'mūn (m. 218/833) :

> Sa revendication est exactement comme celle de Zaynab, la menteuse qui a déclaré à l'époque de Ma'mūn : « Je suis Zaynab, la fille de l'Imām ʿAlī et de Fāṭima, la sœur des imâms Ḥasan et Ḥusayn (paix et salut sur eux) ». Et cela malgré le fait que tous les musulmans savaient que Zaynab la sainte a quitté ce bas monde à l'époque de l'Imām Saǧǧād [le quatrième imâm (m. 95/713)]. Sa sainte tombe est connue sous le nom de « Zaynabiyya » et se trouve en Syrie. Cette personne sainte n'était pas présente dans ce bas monde à l'époque de l'Imām Riḍā (paix et salut sur lui). [...]. Cette situation est équivalente à cet individu originaire de Chiraz. Il est né d'un père et d'une mère connus pour ne pas être des impeccables (*maʿṣūm*). Il [le Bāb] a grandi jusqu'à cet âge sans exprimer de revendications, comme le reste des hommes qui ne sont pas nés de l'Imām Ḥasan ʿAskarī (paix et salut sur lui) et de l'honorable (*ḫātūn*) Narǧis[76].

Les réponses du Bāb rapportées par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī montrent qu'il a assumé cette naissance, préférant apparaître ainsi au monde, ce que le maître kirmānī trouve ridicule et contraire au *ḥadīṯ*[77]. Aussi a-t-il relevé plusieurs *ḥadīṯ* annonçant la venue d'imposteurs au cours de l'Occultation :

> Il n'y a absolument aucune référence dans les traditions des *ahl al-bayt* sur le fait qu'un représentant spécifique apparaisse durant la période de l'Occultation. En effet, Āḫūnd Mullā Muḥammad Bāqir [Maǧlisī] a rapporté qu'avant

74. *Ibid*.
75. *Ibid*, p. 49-50.
76. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 64.
77. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 19-20.

> l'apparition de l'Imām du Temps (que Dieu hâte sa venue), douze seyyeds se révolteront et appelleront le peuple à les rejoindre[78]. Ils ont tort. Une des autres traditions rapportées indique que soixante personnes revendiqueront le statut de prophète avant l'apparition du Messie. En résumé, il est probable que cet homme [le Bāb] qui a eu recours à l'indécence soit l'un d'entre eux. Dieu m'en est témoin, si cela arrive aux oreilles des opposants (*muḫālifīn*)[79], mille reproches seront adressés à la religion chiite[80].

Sayyid Hāšim Lāhīǧānī use du même argumentaire :

> [...] Avant l'apparition de l'Imām du Temps (que Dieu hâte sa venue), il y aura un ensemble de gens qui revendiqueront la prophétie et l'imâmat. Ce seront des menteurs et il ne faut pas les approuver mais les rejeter, car, comme le défunt [Muḥammad Bāqir] Maǧlisī l'a rapporté, on verra soixante menteurs apparaître avant l'Imām du Temps et se revendiquer prophètes. Ils prétendront tous à la prophétie et douze étendards de la famille du Prophète seront levés illégitimement [...][81].

Aux accusations selon lesquelles l'émergence du Bāb ne correspondait pas aux descriptions de l'avènement du messie dans le *ḥadīṯ*, le Bāb allégua, dans une lettre adressée depuis la forteresse de Maku, que ces traditions étaient le plus souvent contradictoires, de sorte qu'il était difficile d'en énumérer ne serait-ce que deux qui s'accordassent. Il désigna alors ces textes de « livres silencieux » (*al-kitāb al-ṣāmit*), par opposition à son *Bayān* qu'il qualifia de « livre éloquent » (*al-kitāb al-nāṭiq*)[82].

Le Bāb et la prophétie

La présentation, par le Bāb, du *Bayān* arabe comme un livre sacré contenant une nouvelle loi religieuse qui abolirait la charia islamique a été interprétée par les shaykhis kirmānī et bāqirī comme une nouvelle contradiction. Ils considéraient en conséquence que le Bāb revendiquait explicitement le statut de prophète (*nabī*) :

78. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fait certainement référence au célèbre recueil de *ḥadīṯ* de Muḥammad Bāqir Maǧlisī, le *Biḥār al-anwār*.
79. Ici, le terme *muḫālifīn* désigne essentiellement les sunnites opposés au chiisme.
80. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 196.
81. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 65.
82. A. Eschraghi, « Promised one (*maw'ūd*) or imaginary one (*mawhūm*) ? », p. 118.

> Il y a une contradiction totale entre les revendications d'une représentation spécifique [à l'imâmat] et des prétentions à l'imâmat ou à la prophétie. Le fait que le représentant spécifique de l'Imām du Temps et attendu soit également l'Imām du Temps et attendu, ou bien un prophète, n'a pas de sens. De même, il n'est pas intelligible que l'Imām du Temps et attendu soit l'un des successeurs de celui qui achève la prophétie [Muḥammad] et possède le rang de prophète[83].

Le Bāb a contesté cette interprétation. Selon Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, il a présenté son *Bayān* arabe comme le Coran complet et non falsifié que le Prophète avait remis à ʿAlī. Il était alors chargé, en tant que représentant du Messie, de le dévoiler à l'humanité :

> Il répondit : « Je ne revendique pas le fait d'être prophète, mais mon livre est ce même Coran qui a été révélé au Prophète (paix et salut sur lui et sa famille), que l'Imām ʿAlī (paix et salut sur lui) a écrit et qui n'a pas été accepté. Ainsi, l'Imām ʿAlī a secrètement gardé ce Coran, et il est resté en possession de ses descendants (*awṣiyāʾ*) jusqu'à maintenant, soit lorsque l'Imām du Temps (que Dieu hâte sa venue) me l'a donné afin que je l'apporte parmi vous »[84].

Nous savons aussi que le Bāb a présenté le *Bayān* arabe comme étant « son » miracle, prétention que les shaykhis kirmānī ont jugée inepte : « Il s'agit d'un miracle [le *Bayān* arabe] que notre assemblée considère pour sa part comme impur (*naǧis*) »[85].

La divergence entre les événements accompagnant la proclamation de la parousie par le Bāb et ceux annoncés dans le *ḥadīṯ*

Les shaykhis kirmānī et bāqirī ont également affirmé que les événements de la parousie annoncés dans le *ḥadīṯ* ne sont pas intervenus avec la proclamation du Bāb. Ils relèvent plusieurs incohérences. Tout d'abord, le Bāb n'a pas prononcé la résurrection à Karbala ou à La Mecque, le jour de *ʿāšūrā*, comme il est dit dans le *ḥadīṯ*, mais à Chiraz[86]. Ensuite, la parousie du douzième imâm doit s'accompagner de l'établissement de la paix, de la justice et de la suppression de l'oppression. Il leur semble même que c'est le contraire

83. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 47.
84. *Ibid*, p. 51-52.
85. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i taʾwīlāt-i bābiyya*, p. 41.
86. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risālāh-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Maʾāb », p. 197-198 ; Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 35. Voir, aussi, D. MacEoin, « Early Shaykhî reactions », p. 32.

qui s'est produit, car l'appel du Bāb au jihad a entraîné la mort de nombreux innocents : « L'oppression et l'injustice n'ont pas été stoppées et la justice et l'équité n'ont pas été imposées. [...]. Il [le Bāb] n'a dominé personne. Pire, d'autres l'ont vaincu avec facilité. [...] »[87]. Muḥammad Bāqir Hamadānī raille, quant à lui, dans l'une de ses courtes réfutations du babisme, *Risāla dar difāʿ-yi šubuhāt-i bābiyya laʿanahumu llāh*, l'argumentaire du Bāb. Ce dernier semble en effet avoir affirmé que son *Bayān* arabe avait naturellement entraîné la mort des oppresseurs et des injustes :

> Ils ont répondu [les babis] : Nous avons tué les mécréants en exposant notre *Bayān*. Nous avons ainsi rempli l'univers et notre terre à nous [l'Iran] de justice alors qu'elle était remplie d'oppression[88].

On a aussi demandé au Bāb pourquoi les figures annoncées dans le *ḥadīṯ*, tels le Daǧǧāl et le Sufyānī [manifestation d'Abū Sufyān], ne sont pas apparues avant sa parousie[89]. Selon Muḥammad Bāqir Hamadānī, le Bāb a associé ces deux figures à des clercs qui ont été tués lors des révoltes babis :

> Et si vous demandez pourquoi [Abū] Sufyān et Daǧǧāl ne se sont pas manifestés et n'ont pas été tués, ils vous répondront qu'ils sont apparus et qu'ils les ont même tués : « Sufyān est tel *āḫūnd* et Daǧǧāl tel autre. Nous avons tué ces deux derniers et avons nettoyé la terre de leur présence »[90].

L'invalidité de l'appel du Bāb au jihad

L'ensemble des raisons relevées montre que les shaykhis kirmānī et bāqirī estiment que l'appel au jihad du Bāb est totalement illégitime. De plus, seul l'Imām caché lui-même ou un homme expressément désigné par ce dernier après sa manifestation peut engager une telle action. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est revenu à plusieurs reprises sur ce sujet. Le passage suivant est l'un des plus explicites :

87. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧāt al-dāmiġa*, p. 34. Voir le propos à ce sujet de Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*, p. 47.
88. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar difāʿ-yi šubuhāt-i bābiyya laʿanahumu llāh », dans *Rasā'il (6)*, p. 203-213, à la p. 210.
89. Sur la figure de Daǧǧāl et les récits sur son apparition avant l'avènement du Messie en théologie chiite, voir H. Algar, « Dajjāl », *EIr*, vol. VI, p. 603-606.
90. Muḥammad Bāqir Hamadānī, « Risāla dar difāʿ-yi šubuhāt-i bābiyya laʿanahumu llāh », p. 210.

> Parmi les preuves attestant que la cause de cet homme [le Bāb] est vaine est son appel au jihad. Il existe un consensus chez tous les chiites selon lequel le jihad doit être entrepris sous la direction d'un impeccable (*maʿṣūm*) ou d'un représentant spécifique (*nā'ib*) que l'impeccable aurait désigné au moment de son apparition. Les revendications à l'égard de la représentation spécifique, au cours de l'Occultation de l'Imâm (paix et salut sur lui), sont contraires au dogme chiite. Il n'est indiqué dans aucune des traditions des gens de la maison (*ahl al-bayt*) que le représentant spécifique surgira pendant l'Occultation, ni qu'il sera désigné pour diriger le jihad. En résumé, que le jihad n'a pas pour objectif d'appeler les gens à la vérité au cours de l'Occultation de l'Imām du Temps forme consensus chez les chiites. Tous les prônes et les *ḥadīṯ* des imâms (paix et salut sur eux) qui nous sont parvenus le démontrent. Nous les avons cités en détail dans l'ouvrage *Izhāq al-bāṭil*. Ainsi, le fait que cet homme appelle le peuple au jihad, malgré l'existence du consensus des chiites et les *ḥadīṯ* qui précisent que le jihad ne peut pas être entrepris par un autre que l'Imām du Temps, est une preuve évidente de son péché[91].

Le contenu et la forme des ouvrages du Bāb

Les shaykhis – comme d'autres oulémas de l'époque[92] – ont également reproché au Bāb d'avoir composé des ouvrages hérétiques, mais aussi incompréhensibles dans leur forme, ce qui constitue une nouvelle preuve de son illégitimité. Ils critiquent essentiellement le niveau de sa pratique de la langue arabe. De nombreux chercheurs ont relevé son arabe approximatif[93]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī affirmait même que le Bāb demandait à ses disciples de corriger ses textes, entreprise, selon lui, totalement vaine :

> Pour cette raison, cet homme [le Bāb] écrivait une à une des sourates indépendantes, et ses disciples corrigeaient les erreurs, mais seulement dans les limites de leur propre intelligence. Dieu l'a ainsi déshonoré, le comblant d'erreurs. Il était impossible de les corriger[94].

91. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 195-196.
92. A. Amanat évoque la critique par Mullā Aḥmad Naraqī (m. 1244/1828-1829) de la grammaire et de l'arabe des ouvrages du Bāb lors d'une rencontre avec l'un de ses disciples (*Resurrection and renewal*, p. 269-270).
93. Voir par exemple D. MacEoin, « Bayān », p. 880 ; Idem, « Early Shaykhî reactions to the Bâb and his claims », p. 33.
94. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*, p. 19.

Raillant à nouveau les réponses du Bāb à ces critiques, le maître kirmānī rétorque :

> Il [le Bāb] a répondu que l'arabe comporte 70 variantes, et que ceci [son arabe] consiste en l'une d'entre elles. Ces gens crédules (*gūsāla*) l'ont cru. Lorsqu'il s'est aperçu qu'il n'avait plus d'excuses, en raison du nombre de ses fautes, et que les gens protestaient, il a affirmé, en accord avec ses écrits : « Je suis le pôle (*quṭb*) de cette époque, l'ensemble du monde tourne autour de moi et se déplace avec mon autorisation ». « L'ensemble des lettres et des mots sont arrivés vers moi et se sont inclinés. Je leur ai permis de donner un autre sens et d'exprimer une autre propriété ». « Va » a pris le sens de « viens », « frappe » a pris le sens de « mange » et « dit » est devenu « écoute », etc[95]..

Là encore, les critiques de Sayyid Hāšim Lāhīǧānī convergent :

> [...] Parfois, il [le Bāb] a répondu : « Les lettres et les mots sont venus à moi et se sont inclinés devant moi. J'ai permis que chaque mot prenne le sens d'un autre et qu'il ait un autre emploi. Le sujet a pris la fonction d'un complément, l'intransitif est devenu transitif. Chaque chose a pris la place d'autre chose »[96].

Selon Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, c'est précisément parce que le Bāb n'avait plus d'arguments lui permettant de justifier la médiocrité de son arabe devant le tribunal d'Ispahan qu'il a appelé au rituel de la malédiction réciproque, afin d'établir qu'il était dans son droit :

> Puisqu'il s'est rendu compte qu'il n'y avait aucune solution, de sorte qu'il ne pouvait pas s'échapper par une autre voie, il a alors répondu : « Je vous maudis en retour afin que vous sachiez que mes revendications sont justes »[97].

Afin de se moquer plus encore du Bāb, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a insisté sur les conditions pourtant favorables dont il a bénéficié dans l'apprentissage de l'arabe :

> Admettons dans un premier temps que cet individu n'ait pas étudié l'arabe, il a [pourtant] séjourné à Karbala, où il a appris un peu d'arabe à la faveur de

95. *Ibid*, p. 20.
96. Sayyid Hāšim Lāhīǧānī, *al-Ḥuǧǧat al-dāmiġa*, p. 40.
97. *Ibid*, p. 52.

> ses allées et venues. Les illettrés ayant vécu à Karbala ont tous appris l'arabe. Ainsi les *rawḍāh-ẖwān* arabes déclament-ils une poésie éloquente et utilisent-ils dans leur récitation un arabe pur qu'ils comprennent, ainsi que le Coran, jusqu'à un certain point. Cet homme [le Bāb] a demeuré pendant un certain temps dans les régions chaudes de Chiraz et dans les ports. Il y a fréquenté des Arabes. De plus, comme il passe à Chiraz plus d'Arabes qu'ailleurs, il a pu en rencontrer un certain nombre. On distingue également les illettrés en fonction de leur capacité à apprendre l'arabe[98].

Muḥammad Ḫān Kirmānī revient sur ce sujet dans son ouvrage *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*. Il y interpelle le Bāb et lui demande pourquoi il n'a pas avoué qu'il écrivait dans une langue inventée : « Il est donc préférable que tu [le Bāb] dises : "C'est moi qui ai inventé cette langue" »[99].

98. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma'āb », p. 199.
99. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Risāla dar radd-i ta'wīlāt-i bābiyya*, p. 30.

Troisième chapitre
La réaction des shaykhis kirmānī au « choc de l'Occident »

L'influence culturelle et la domination politique et économique de l'Europe sur l'Iran et le monde musulman se sont accrues au cours du règne de Nāṣir al-Dīn Šāh. La Russie et la Grande-Bretagne sont les deux pays qui ont exercé l'emprise la plus forte sur l'Iran qajar et suscité le plus de craintes dans la population[1]. Nāṣir al-Dīn Šāh reconnaissait cet ascendant et a avoué à plusieurs reprises ne plus être en mesure de mener une politique indépendante, mais de tenter de trouver un équilibre entre ces deux puissances, afin d'éviter que l'une ne parvienne à contrôler totalement le pays. Il était très amer à l'égard de l'influence anglaise, il aurait déclaré : « Les Anglais veulent tout nous prendre. Mais nous ne pouvons pas nous avilir jusqu'à ce point »[2]. Avec la naissance du babisme, c'est la question sur laquelle les shaykhis kirmānī se sont le plus exprimés.

Comme pour le babisme, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī fut l'un des premiers religieux chiites iraniens à argumenter contre l'Occident. Malgré les guerres russo-persanes en 1218-1228/1804-1813 et 1241-1244/1826-1828 et les appels au jihad, il ne semble pas que Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī aient consacré, dans leurs ouvrages, des passages spécifiques aux rapports entre le monde musulman et l'Occident[3]. L'appel au jihad contre les Russes

1. Sur le regard que portent les Iraniens sur les Anglais et les Russes à l'époque pré-qajare et qajare, voir les travaux de R. Matthee, « Suspicion, fear, and admiration : pre-nineteenth-century Iranian views of the English and the Russians », dans *Iran and the surroundings world : interactions in culture and cultural politics*, N.R. Keddie et R. Matthee (éd.), Seattle, 2002, p. 121-145 ; Idem, « Between Sympathy and Enmity : Nineteenth-Century Iranian Views of the British and the Russians », dans *Looking at the Coloniser. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*, B. Eschment et H. Harder (éd.), Wiesbaden, 2004, p. 311-338.

2. Cité par ʿA.A. Šamīm, *Īrān dar dawra-yi salṭanat-i qāǧār. Qarn-i sīzdahum va nīma-yi avval-i qarn-i čahārdahum*, Téhéran, 1379š./2000-2001, p. 225.

3. Sur les deux guerres irano-russes du début du XIX[e] siècle, voir M. Atkin, *Russia and Iran, 1780-1828*, Minneapolis, 1980 ; P. Avery, « An Enquiry into the Outbreak of the Russo-Persian War, 1826-1828 », dans *Iran and Islam*, C.E. Bosworth (éd.), Edimbourg, 1971, p. 17-46. Les principaux oulémas chiites auxquels Fatḥ ʿAlī Šāh fit appel pour déclarer le jihad contre les

constitue le premier grand mouvement de mobilisation anti-occidentale de la société iranienne à l'époque qajare. Celui-ci fut même encouragé par les Britanniques, qui affirmaient auprès des autorités qajares et ottomanes que les Russes étaient, eux, violemment hostiles à l'islam[4].

Les sources

Les traités shaykhis kirmānī ayant pour objet d'étude ces thématiques sont relativement peu nombreux. Nous étudierons exclusivement les ouvrages de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de Muḥammad Ḫān Kirmānī. Les réfutations de l'activisisme des missionnaires chrétiens rédigées par les shaykhis kirmānī concernent aussi, à certains égards, la question du rapport entre l'Iran et l'Occident, mais se situent sur le seul plan théologique, et ne seront donc pas étudiées ici. Seule l'une d'entre elles, *Nuṣrat al-dīn*, recèle quelques passages sur l'Occident en tant que tel, que nous relèverons.

Les ouvrages de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī

Nous connaissons trois ouvrages de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī partiellement ou totalement consacrés au rapport Iran-Occident. Rédigés en persan, ils s'adressent avant tout aux Iraniens, cela afin de favoriser leur diffusion et leur lecture. Même les *ḥadīṯ* ne sont que rarement cités en arabe.

Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād

Rédigé au mois de raǧab 1273/février 1857, ce traité majeur a pour objet le soutien de Nāṣir al-Dīn Šāh contre les forces britanniques qui occupent, depuis le mois de rabīʿ al-ṯānī 1273/décembre 1856, le port, hautement stratégique sur les plans économique et militaire, de Buchehr. Il s'agissait de contraindre l'armée qajare à abandonner le contrôle de la ville d'Hérat qu'elle venait de conquérir. Les trois premiers souverains qajars avaient déjà tenté d'étendre leur influence à Hérat et sa région, dans le dessein de les intégrer au territoire iranien. Hérat fut un temps annexée à l'empire safavide et les Qajars la considéraient comme une région appartenant aux « territoires gardés de l'Iran ». Fatḥ

Russes en 1228/1813 furent Sayyid ʿAlī Ṭabāṭabā'ī, Šayḫ Ǧaʿfar Kāšif al-Ġiṭā', Mīrzā Abū al-Qāsim Gīlānī, Mullā Aḥmad Naraqī et Mīr Muḥammad Ḥusayn Ḫātūnābādī. Ces derniers, et d'autres, étaient principalement des *muǧtahid* d'Ispahan ou des *ʿAtabāt*.

4. Voir R. Gleave, « The clergy and the British : perceptions of religion and the ulama in early Qajar Iran », dans *Anglo-Iranian Relations since 1800*, V. Martin (éd.), Londres, 2005, p. 42-47.

ʿAlī Šāh est parvenu à la contrôler temporairement au cours de son règne et Muḥammad Šāh projetait de la reconquérir. Après dix mois de siège, il échoua en 1252-1253/1837-1838[5]. Les Anglais avaient déjà eu recours à la force en occupant l'île stratégique de Khark située en face du port de Buchehr, qu'ils menaçaient pour forcer les Qajars à battre en retraite[6]. Depuis lors, de nombreux incidents avaient lieu, et les Anglais rencontraient de plus en plus de difficultés à établir de bonnes relations avec les clercs de Buchehr[7]. En 1267/1851, Nāṣir al-Dīn Šāh avait envisagé de conquérir Hérat, avant d'y renoncer et de signer un accord en 1268/1852 avec la Grande-Bretagne. La nouvelle campagne de 1856 fut cependant victorieuse à la faveur, semble-t-il, de l'attitude du gouverneur, qui espérait ainsi échapper à l'autorité de Dūst Muḥammad Ḫān (m. 1279/1863). Avant de lancer leur campagne militaire, les Qajars avaient tenté d'obtenir le soutien de plusieurs puissances occidentales, principalement de la France et des États-Unis[8]. Les armées de Nāṣir al-Dīn Šāh parvinrent à s'emparer d'Hérat au mois de ṣafar 1273/octobre 1856, après neuf mois de siège et de campagne militaire. Les Anglais, appuyés par les troupes indiennes, ont alors occupé Buchehr pendant trois à quatre mois. Ils ont aussi pénétré à l'intérieur du Fars, remportant une victoire écrasante sur les armées qajares lors de la bataille de Ḫūšāb[9]. Malgré la volonté, au xviie siècle et xviiie siècle, de construire une flotte, les Iraniens étaient, en ce milieu du XIIIe siècle/XIXe siècle, incapables de résister à la force navale anglaise[10]. Après la signature, le 7 rağab 1273/4 mars 1857, du traité de Paris entre la Perse et la Grande-Bretagne,

5. Sur cette première tentative des Qajars de conquérir Hérat, voir V. Martin, « Social Networks and Border Conflicts in the First Herat War 1838-1841 », dans *War and Peace in Qajar Persia : Implications Past and Present*, R. Farmanfarmaian (éd.), Londres, 2008, p. 110-122 ; A. Amanat, « Herat. vi. The Herat Question », *EIr*, vol. XII, p. 219-224, aux p. 221-222.

6. Plus tard le gouvernement français a proposé aux Iraniens d'acquérir l'île de Khark. Voir H.J. Dianoux, « Projets français d'acquisition de l'île de Kharg », *Bulletin de l'Association des Anciens élèves de l'INALCO*, 1990, p. 47-56. Sur la centralité de la question d'Hérat dans la politique diplomatique iranienne, voir M. Volodarsky, « Persia's Foreign Policy between the two Herat Crises, 1831-1856 », *MES*, vol. 21/2, 1985, p. 111-151.

7. R. Gleave, « The clergy and the British », p. 50-51 ; V. Martin, « The British in Bushehr: the Impact of the First Herat War (1838-1841) on the Relations between State and Society », dans *Anglo-Iranian Relations since 1800*, p. 55-66 ; Eadem, *The Qajar Pact*, p. 29-47.

8. A. Amanat, « Herat », p. 223.

9. Pour plus de détails sur le conflit militaire, voir J. Calmard, « Anglo-Persian War (1856-1857) », *EIr*, vol. II, p. 65-68.

10. Voir W.M. Floor, « The Iranian Navy in the Gulf during the Eighteenth Century », *IrSt*, vol. 20/1, 1987, p. 1-15.

les Britanniques se retirèrent au cours du mois de raǧab 1273/mars 1857[11]. Les Iraniens, quant à eux, s'engageaient à reconnaître l'intégrité de l'Afghanistan et à abandonner toute prétention sur ce territoire, très disputé par les Russes et les Anglais[12]. Or les Anglais n'ont pas immédiatement retiré leurs troupes d'Iran. Les forces navales britanniques ont occupé le port de Muḥammara au début du mois de šaʿbān 1273/avril 1857, elles ont également utilisé leur artillerie contre la ville d'Ahvaz, sans que cela n'entraîne de réaction de la part des Qajars[13]. Nous pouvons supposer que ces actions étaient avant tout punitives, imposant à l'Iran un nouvel ordre diplomatique, révélant par là-même son incapacité à défendre ses intérêts stratégiques face aux puissances anglaise et russe[14].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī n'est pas le seul religieux à avoir rédigé un ouvrage dans le but de soutenir le souverain et d'appeler la population à la guerre contre les Anglais. D'autres oulémas ont écrit des livres, des fatwas ou des décrets appelant au jihad ou à la résistance, et cela dès la première tentative de conquête d'Hérat en 1252-1253/1837-1838. Ces écrits reprennent le modèle du fameux *Risāla-yi ǧihādiyya* remis à Fatḥ ʿAlī Šāh en 1233/1818, qui lui apportait son soutien dans la guerre contre les Russes[15]. Il s'agissait de

11. Sur le traité de Paris, voir J.M. Waibel, « The making of the Treaty of Paris and the futility of the war between Great Britain and Persia 1856-1857 », *Qajar Studies : Journal of the International Qajar Studies Association*, vol. 5, 2005, p. 81-124.

12. À propos de la formation de l'Afghanistan, voir P. Mojtahed Zadeh, *Small Players of the Great Game. The Settlement of Iran's eastern borderlands and the creation of Afghanistan*, Londres, 2005. Ce conflit avec l'Iran reposait naturellement la question de la délimitation des franges occidentales de l'Inde britannique. Sur ce sujet, voir V. Fiorani Piacentini, « Notes on the definition of the western borders of British India in Sistan and Baluchistan in 19th century », dans *Yād nāma in memoria di Alessandro Bausani*, B. Scarcia Amoretti et L. Rostagno (éd.), vol. I, Rome, 1991, p. 189-203 ; G.J. Alder, « The Key to India ?: Britain and the Herat Problem 1830-1863 Part 1 », *MES*, vol. 10/2, 1974, p. 186-209 ; Idem, « The Key to India ?: Britain and the Herat Problem 1830-1863 Part 2 », *MES*, vol. 10/3, 1974, p. 287-311. Sur l'action diplomatique russe au cours du conflit, voir M. Volodarsky, « Russian diplomacy during the Anglo-Persian conflict of 1855-1857 », *Central Asia Survey*, vol. 6/2, 1987, p. 43-54.

13. A. Amanat, « Herat », p. 224.

14. Pour mesurer ce déclin, voir M. Ettehadieh (Nezam Mafi), « The arms trade in the Persian Gulf, 1880-1898 », dans *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, p. 177-184.

15. Pour une étude générale sur les fatwas appelant au jihad rédigées au cours de la période qajare, voir M.Ḥ. Raǧabī, « Taʾammulāt dar bāb-i fatawā-yi ǧihādiyya-yi ʿulamāʾ-yi šīʿa dar qarn-i sīzdahum va nīma-yi avval-i qarn-i čahārdahum-i hiǧrī », *Tārīḫ-i muʿāṣir-i Īrān*, vol. 5/18, 1380š./2001-2002, p. 103-112. Voir également l'édition récente du *Risāla-yi ǧihādiyya* (Mīrzā ʿIsā Qāʾim Maqām Farāhānī, *Risāla-yi ǧihādiyya*, M. Ġulāmī Ǧalīsa (éd.), Qom, 1392sh./2013-2014, p. 69-152).

démontrer que l'ensemble des oulémas était solidaire et uni dans cet appel. Quelques clercs ont même encouragé au jihad contre la population sunnite d'Afghanistan, espérant ainsi légitimer le siège d'Hérat par Nāṣir al-Dīn Šāh[16]. Nous savons cependant que l'appel au jihad contre les Anglais stationnés à Buchehr puis à Muḥammara rencontra peu d'émules[17]. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. Premièrement, la conquête et le contrôle de Buchehr étaient avant tout des mesures de rétorsion destinées à contraindre Nāṣir al-Dīn Šāh à abandonner Hérat. L'objectif des Britanniques n'était pas de conquérir l'Iran, ni même de se maintenir à Buchehr. Deuxièmement, les exactions et les violences commises par les Anglais à Buchehr n'étaient certainement pas comparables à celles perpétrées par les forces russes dans le Caucase. Troisièmement, les lourdes défaites face aux Russes étaient encore récentes. Le régime qajar avait perdu le contrôle de nombreux territoires dans le Caucase du Sud, surtout lors du second conflit, et les Iraniens craignaient peut-être que cela se renouvelât.

Parallèlement à son *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a rédigé, avec des oulémas *uṣūlī* de Kerman – Sayyid Ǧavād Muǧtahid, Mullā Aḥmad et Muḥammad Kāẓim -, une fatwa appelant au jihad, quelques jours avant l'achèvement de son traité[18]. Le *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād*, qui compte un peu plus de cent pages, n'appelait pas seulement à la lutte armée contre les Anglais, il traitait plus largement du domaine politique et de l'Occident. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī y apporte peu d'arguments historiques, à l'opposé de théoriciens plus tardifs du panislamisme, mais met en garde contre le danger qui guette l'Iran, en rappelant que les Anglais dominent déjà l'Inde[19]. Notons enfin qu'il n'évoque pas la conquête d'Hérat par les forces qajares et ne cherche donc pas non plus à la justifier.

16. R. Gleave a souligné que, traditionnellement, les juristes *aḫbārī* appuyaient avec plus de facilité le jihad à l'encontre des sunnites. C'était le cas de Mīrzā Muḥammad Aḫbārī Nayšābūrī qui encouragea au jihad contre les Ottomans. Voir R. Gleave, « *Jihād* and the religious legitimacy », p. 63.
17. S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam : Religion, Political Order and Societal Change in Shiʿite Iran from the beginning to 1890*, Chicago, 1984, p. 241-242.
18. Voir M.Ḥ. Raǧabī et F. Ruyyā Pūr Omīd (éd.), *Maktūbāt va bayānat-i siyāsī va iǧtimāʾī-yi ʿulamāʾ-yi šīʿa. 1200-1323. Ǧild-i avval*, Téhéran, 1384š./2005-2006, p. 157-160. Plus généralement sur les fatwas de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, voir S. Manoukian, « Fatvas as asymmetrical dialogues », p. 162-172, 351-354.
19. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī (1)*, p. 295-398, à la p. 390.

Ǧavāb-i Marḥūm ʿAbd al-ʿAlī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalāʾ

Cet ouvrage, plus tardif, a été rédigé au mois de ḏī l-qaʿda 1279/avril 1863, soit sept ans après son *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād*. Ce traité d'une quinzaine de pages est plus succinct. Il s'agit essentiellement d'une réponse à l'activité du Dār al-Funūn, l'École Polytechnique de Téhéran, également nommée « nouvelle école » (*madrasa-yi ǧadīd*) dans certains documents diplomatiques du XIXe siècle[20]. Cette école a été conçue et pensée par le Premier ministre réformateur Mīrzā Taqī Ḫān Amīr Kabīr (m. 1268/1852) et a été inaugurée au mois de rabīʿ al-awwal 1268/décembre 1851[21]. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī s'élève sans le nommer contre son administrateur, le prince qajar ʿAlī Qulī Mīrzā Iʿtiḍād al-Salṭana (m. 1298/1880), désigné à ce poste en 1274/1857 et devenu, un an plus tard, ministre des Sciences, fonction qu'il occupa pendant vingt-deux ans, soit jusqu'à son décès. Iʿtiḍād al-Salṭana était connu pour avoir introduit en Iran les nouvelles techniques et les sciences « modernes ». À ce titre, il fut chargé de superviser la construction de la ligne télégraphique entre Tabriz et Téhéran[22]. Il a aussi édité le premier journal scientifique populaire (*Rūznāma-yi ʿilmiyya-yi dawlat-i ʿaliyya-yi Īrān*), dans lequel il rendait compte des progrès techniques et scientifiques en Europe. Son objectif était de convaincre ses concitoyens de leurs bienfaits et de la nécessité de les adopter rapidement. Ce qui occasiona de nombreuses controverses avec des oulémas et savants iraniens, car il était résolu de leur prouver la supériorité des sciences occidentales et d'obtenir leur soutien[23]. C'est ainsi que fut organisée une rencontre à Téhéran, en 1275/1858. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī s'y était rendu afin d'y participer mais les religieux de la ville refusèrent d'échanger avec lui. Il a néanmoins pu débattre avec Iʿtiḍād al-Salṭana à plusieurs reprises. Un manuscrit anonyme rendit compte de leurs échanges et de leurs divergences. Ils discutaient principalement d'astronomie, mais aussi de théologie

20. Sur le Dār al-Funūn, voir J. Gurney et N. Nabavi, « Dār al-Fonūn », *EIr*, vol. VI, p. 662-668 ; M. Ekhtiar, « Nasir al-Din Shah and the Dar al-Fonun : The Evolution of an Institution », *IrSt*, vol. 34/1-4, 2001, p. 153-163 ; Eadem, *Modern Science, Education and Reform in Qajar Iran : The Dar al-Funun*, Richmond, Surrey, 2000.

21. Sur la politique réformatrice d'Amīr Kabīr, voir J.H. Lorentz, « Iran's Great Reformer of the Nineteenth Century : An Analysis of Amīr Kabīr's Reforms », *IrSt*, vol. 4, 1971, p. 85-103.

22. Sur le télégraphe en Iran, voir M.A. Rubin, « The Telegraph and Frontier Politics : Modernization and the Demarcation of Iran's borders », *CSSAAME*, vol. 16/2, 1998, p. 59-72 ; Idem, « Telegraph Workers and their Society in Qājār Iran », dans *Iran. Questions et connaissances*, p. 349-369.

23. Pour plus de renseignements sur Iʿtiḍād al-Salṭāna, voir M. Bāmdād, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān*, vol. II, p. 442-448.

et de droit[24]. Le directeur du Dār al-Funūn militait activement pour limiter l'usage, ancien, de l'astrologie en Iran, à laquelle la population avait largement recours pour prendre des décisions[25]. Dans son ouvrage, intitulé *Falak al-sa'āda* et publié à Téhéran en 1277/1860, il fustige les sciences traditionnelles ayant alors cours en Iran. Il considérait notamment que le modèle ptoléméen traditionnel ne permettait pas d'expliquer certaines découvertes récentes, la planète Uranus par exemple. C'est à cet ouvrage que Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī se référa trois ans plus tard dans son *Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī H̱ān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalā'*, officiellement adressé à l'un des élèves d'I'tiḍād al-Salṭana. Le maître kirmānī y tente de justifier, par le *ḥadīṯ* et le Coran, la prééminence du modèle ptoléméen sur ceux de Copernic (m. 1543) et de Tycho Brahe (m. 1601). À la demande de son frère, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī avait déjà rédigé en 1269/1853 un traité d'astronomie détaillé, nommé *Risāla fī ǧawāb-i al-Ḥāǧǧī H̱usraw H̱ān*.

Or, au-delà de la défense du modèle astronomique traditionnel, *Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī H̱ān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalā'* est aussi une critique rigoureuse du Dār al-Funūn, de l'occidentalisation de l'enseignement en Iran, ainsi que de ce qu'il juge être une attitude de soumission des Iraniens face à ce phénomène[26]. Par l'occidentalisation des sciences et des méthodes d'enseignement, c'est aussi une entreprise acculturante que craint Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī[27]. Enfin, il s'agit de l'un des rares traités shaykhis kirmānī dans lequel nous percevons une critique implicite du régime qajar et de Nāṣir al-Dīn Šāh, accusés de participer à l'occidentalisation de l'Iran, ce qui conduirait immanquablement au désastre. Le maître kirmānī pensait également que le Dār al-Funūn, loin de renforcer l'État en lui fournissant des cadres mieux formés, affaiblissait de fait le régime qajar. M. Ekhtiar a proposé la même analyse :

> Dans une atmosphère de mécontentement public, de soulèvement social et de répression, les aspirations politiques de ses étudiants et de la faculté ont

24. Voir le ms. n°3325 de la bibliothèque centrale de Téhéran.

25. Certains oulémas ont d'ailleurs justifié les événements du mouvement constitutionnel à la lumière de la science astrologique. C'est le cas de Šayḫ Ḥusayn Būšihrī (m. 1341/1922-1923). Voir D. Hermann, « Étude sur une interprétation messianique du mouvement constitutionnel iranien », *OM*, vol. 88/1, 2008, p. 99-108, aux p. 105-108.

26. Pour plus de renseignements sur le contenu de la polémique, voir K. Arjomand, « The Emergence of Scientific Modernity in Iran : Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-Nineteenth Century », *IrSt*, vol. 30/1-2, 1997, p. 5-24, surtout aux p. 16-20.

27. Sur la difficulté à adopter les modèles scientifiques, techniques et éducatifs européens sans occidentalisation des mœurs, voir les remarques de M.M. Ringer, *Education, Religion*, p. 2-5, 11.

> finalement éclipsé les objectifs militaires et académiques du Dār al-Funūn. Au lieu de renforcer le pouvoir centralisé et l'armée tels des remparts du régime, le Dār al-Funūn a produit l'effet inverse à la fin de son histoire. Il a fragilisé le pouvoir central, a structuré l'opposition et sapé les fondations du régime qu'il devait au contraire renforcer[28].

Nuṣrat al-dīn

Cet ouvrage volumineux fut achevé au cours du mois de šawwāl 1266/ août-septembre 1850, donc avant les deux précédents. Il s'agit d'une réponse à un missionnaire chrétien anglais, dont la réfutation de l'islam aurait circulé en Iran à partir de l'année 1252/1836-1837. Dans son introduction, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī alerte les Iraniens sur le fait que la présence des missionnaires chrétiens ne constitue que l'une des nouvelles formes de domination de la terre d'islam par l'Occident et les puissances européennes[29]. Il assimile l'ouvrage de ce missionnaire à l'œuvre du Diable, envoyé pour égarer les Iraniens : « Il s'agit de doutes et de subterfuges maléfiques, voulant, à l'aide des satans, perturber le cœur des Iraniens »[30]. Il reconnaît toutefois que l'un de ses objectifs est d'attirer les communautés arméniennes dans son giron et que ses ouvrages sont vendus à un prix modique, ou même parfois offerts, afin de faciliter leur circulation. Avant de réfuter les arguments des missionnaires chrétiens, il met en garde contre leurs méthodes qui consistent davantage à introduire le doute dans l'esprit des musulmans, en particulier sur la prophétie de Muḥammad, qu'à encourager à adopter le christianisme immédiatement. Dans cette optique, il a consacré l'ensemble de sa seconde partie à prouver la véracité du prophète de l'islam[31]. Comme dans le cas de ses deux ouvrages postérieurs relatifs à l'Occident, il dit avoir préféré rédiger *Nuṣrat al-dīn* en persan, afin de faciliter sa diffusion en Iran[32]. Il annonce même espérer l'envoyer prochainement en Grande-Bretagne, et peut-être le faire traduire en anglais, pour convaincre les Anglais de la véracité de l'islam :

> Nous l'enverrons en Grande-Bretagne, pour qu'ils comprennent que la religion chiite est établie et solide. Ils comprendront que l'ensemble des prophètes atteste de la véracité de cette religion[33].

28. M. Ekhtiar, « Nasir al-Din Shah and the Dar al-Funun », p. 163.
29. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Nuṣrat al-dīn*, Kerman, [s.d.], p. 4.
30. *Ibid*, p. 6.
31. *Ibid*, p. 293-346.
32. *Ibid*, p. 5.
33. *Ibid*, p. 6.

Ces écrits existaient depuis trois décennies. Si la papauté envoyait des missions en Iran au cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles, il ne s'agissait pas de missionnaires venant prêcher le christianisme auprès des populations musulmanes, comme ce sera le cas au XIX[e] siècle[34]. Le prêtre Henry Martyn (m. 1812) est à l'origine d'un genre littéraire connu sous le nom de « réfutation du prêtre » (*radd-i padrī*)[35], genre qui s'est developpé après son séjour en Iran. Henry Martin connaissait le persan, l'arabe, l'ourdou et le bengali. Il a vécu onze mois à Chiraz, où il a engagé de nombreuses controverses religieuses avec les élites chiites de la ville, parmi lesquelles le *muǧtahid* Mīrzā Ibrāhīm Fasā'ī (m. 1255/1839)[36]. Il est aussi l'auteur d'une traduction du Nouveau Testament en persan, dont un exemplaire a été offert à Fatḥ ʿAlī Šāh[37]. Plus d'une trentaine de réfutations des arguments d'Henry Martin ont été rédigées sous le règne de Fatḥ ʿAlī Šāh par des juristes rationalistes, des philosophes, des soufis et des *aḫbārī*[38]. Certains missionnaires ont cependant employé des méthodes plus agressives que celles d'Henry Martin. En 1251-1252/1836, des missionnaires

34. Pour une introduction aux missions chrétiennes en Iran à l'époque qajare, voir Y. Armajani, « Christianity. viii. Christian Missions in Persia », *EIr*, vol. V, p. 544-547. Sur les missions dirigées par des Américains, voir J. Goode, « A good start : The first American mission to Iran, 1883-1885 », *MW*, vol. 74/2, 1984, p. 100-118 ; Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the USA, *A Century of Mission Work in Iran (Persia), 1834-1934*, Beyrouth, 1935. Sur les missions à l'époque safavide, voir F. Richard, « Catholicisme et Islam chiite au "grand siècle". Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques au XVIIème siècle », *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, vol. 33/3, 1980, p. 339-403 ; R. Matthee, « The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shāh ʿAbbās I », dans *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, C. Adang et S. Schmidtke (éd.), Würzburg, 2010, p. 245-271.

35. Voir Ch. Schirrmacher, « The Influence of Higher Bible Criticism on Muslim Apologetics in the Nineteenth Century », dans *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, J. Waardenburg (éd.), Oxford, 1999, p. 270-279. Sur les origines de cette littérature à l'époque safavide, voir A.-H. Hairi, « Reflections on the shi'i responses to missionary thought and activities in the safavid period », dans *Études Safavides*, p. 151-164.

36. A. Amanat, « *Mujtahids* and missionaries : Shīʿī responses to Christian polemics in the early Qajar period », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 248, 250, 251 ; H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 99-102.

37. A. Amanat, « *Mujtahids* and missionaries », p. 249. Sur les traductions de la bible en persan, voir K.J. Thomas and F. Vahman, « Bible. vii. Persian translations of the Bible », *EIr*, vol. IV, p. 209-213 ; R. Gulbenkian, « The Translation of the Four Gospels into Persian », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 36, 1980, p. 186-218, 267-289 ; vol. 37, 1981, p. 35-57.

38. Le maître soufi niʿmatullāhī Ḥusayn ʿAlī Šāh consacra un ouvrage où il réfutait méthodiquement les arguments d'Henry Martin. Pour une analyse de ce traité, voir R. Tabandeh, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism », p. 124-140.

allemands ont ainsi distribué à la population de Chiraz des tracts appelant à rejeter le « mahométisme »[39]. L'État qajar commandait occasionnellement aux oulémas des réfutations des écrits des missionnaires. L'une des plus célèbres a été rédigée par Mullā Aḥmad Naraqī (m. 1244/1828-1829), en collaboration avec dix rabbins de la ville de Kashan[40]. Elle s'intitule *Sayf al-umma wa-burhān al-milla*. Les deux successeurs de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī en ont également composé. Muḥammad Ḫān Kirmānī a d'ailleurs loué la qualité des ouvrages de Mullā Aḥmad Narāqī et de Muḥammad Riḍā Hamadānī dans son traité *Ḥusām al-dīn dar iṯbāt-i taḥrīf-i Tawrā wa-Inǧīl*[41].

Les ouvrages de Muḥammad Ḫān Kirmānī

Il n'existe à notre connaissance qu'un seul ouvrage de Muḥammad Ḫān Kirmānī consacré à l'Occident et à l'occidentalisation en cours de l'Iran. Le *Risāla-yi ǧavāb-i ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk* compte une cinquantaine de pages et a été achevé dans une période où les concessions économiques accordées à des Européens se multipliaient[42]. Il s'inscrit dans la continuité

39. D. Tsadik, « Religious Disputations », p. 102. Voir les journaux et ouvrages qu'a rédigés l'un des missionaires allemands, J. Wolff, *Missionary Journal*, 3 vol., Londres, 1829 ; Idem, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammadians and Other Sects*, Londres, 1835.

40. Voir D. Tsadik, « Nineteenth Century Shiʿi Anti-Christian Polemics and the Jewish Aramaic *Nevuat Ha-Yeled [The Prophecy of the Child]* », *IrSt*, vol. 37/1, 2004, p. 5-15 ; H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 101. Pour une étude d'un *radd-i padrī* du tout début de la période qajare, voir R. Pourjavady et S. Schmidtke, « Muslim Polemics against Judaism and Christianity in 18th Century Iran ».

41. Muḥammad Ḫān Kirmānī, *Ḥusām al-dīn dar iṯbāt-i taḥrīf-i Tawrā wa-Inǧīl*, p. 4. L'ouvrage de Muḥammad Riḍā Hamadānī s'intitule *Muftāḥ al-nubuwwat*. Au mois de šaʿbān 1337/mai 1919, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān Kirmānī a répondu dans un traité à une série de questions d'un prêtre hollandais sur les origines historiques du chiisme, traité qui ne constitue cependant pas en soi une réfutation des arguments de certains missionnaires chrétiens vis-à-vis de l'islam, mais plutôt une façon d'introduire certains concepts fondamentaux du chiisme à un chrétien (voir *Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i mūsīū Pādir Hulandī*, Kerman, 1337š./1958-1959). Les shaykhis bāqirī ont aussi proposé une réponse au même religieux hollandais. Voir le traité anonyme intitulé « Kitāb-i siyāsat al-muḥammadiyya », dans *Kitāb-i siyāsat al-muḥammadiyya va siyāsat al-ḥusayniyya*, Machhad, [s.d.], p. 1-39.

42. On peut penser à la concession Reuter octroyant en 1872 un monopole sur l'extraction des matières premières de l'Iran à un citoyen britannique du nom de Julius Reuter (m. 1899) pour une durée de 150 ans. Mullā ʿAlī Kanī fut l'un des principaux religieux à mobiliser les oulémas contre cette concession, mais nous avons peu de documents (A. Abada, « The 'Ulama' of Iran », p. 116-119). Sur la concession Reuter, voir L.E. Frechtling, « The Reuter Concession in Persia », *Asiatic Review*, vol. 34, 1938, p. 518-533. D'autres concessions, comme le monopole

de *Ǧavāb-i Marḥūm ʿAbd al-ʿAlī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalāʾ*. Muḥammad Ḫān Kirmānī s'y élève contre l'influence grandissante, au sein de l'appareil d'État, des Iraniens qui ont étudiés à l'étranger. C'est un moyen de critiquer l'Occident et ceux qu'il considère être les alliés de la culture occidentale en terre d'islam.

La rhétorique de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī

C'est essentiellement la rhétorique anti-occidentale contenue dans cet ouvrage dense intitulé *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād* qui nous intéresse ici, bien que deux autres thèmes majeurs y soient également développés : le devoir d'obéissance des croyants et des sujets (*raʿiyyat*) à l'égard du souverain, devoir qui témoigne de la foi des shaykhis kirmānī dans l'apolitisme, et le jihad ou la guerre nécessaire (*ǧang-i lāzim*) et défensive, au cours de l'Occultation.

Le devoir d'obéissance au souverain marque la foi dans l'apolitisme

Selon M. Bayat, ce traité esquisse l'ambition politique de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, à qui elle prête un vague « programme d'action » religieux et politique qui s'est avéré être un échec[43]. Elle affirme que le maître kirmānī fut placé sous surveillance par la cour qajare pendant un an et demi et que cela constitue le signe évident de ses visées politiques – sans toutefois en apporter le moindre élément de preuve –. Le maître kirmānī fut également accusé, par les opposants au shaykhisme, d'avoir déclaré qu'il surgirait (*ḫurūǧ*) de la mosquée de la ville de Langar, où il effectuait de nombreuses retraites spirituelles, et s'emparerait du pouvoir. Mais il nous semble que ces passages accordant au maître kirmānī des aspirations politiques tendent avant tout à suggérer que le Bāb était l'héritier légitime de Sayyid Kāẓim Raštī et du shaykhisme et, ainsi, célébrer le babisme comme un mouvement « progressiste » :

du trafic sur le fleuve Kārūn, octroyé aux Britanniques en 1305/1888, ont créé moins d'émules dans la population et chez les oulémas. Pour une introduction générale du phénomène, voir M. Ettehadieh, « Concessions. II. In the Qajar Period », *EIr*, vol. VI, p. 120-122. Sur la concession de tabac accordée à la Régie britannique Talbot en 1890, voir A.K.S. Lambton, « The Tobacco Régie » ; N.R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran*. Sur le projet britannique sur le fleuve Kārūn, voir G. Crouzet, « Rivalités et utopies impériales en Perse : les Britanniques et la "Karun River" au XIXe siècle », *Revue d'Histoire du XIXe siècle*, vol. 47, 2013, p. 133-152.

43. M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, p. 81-82.

> Mais ses idées [celles de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī] ne se sont pas concrétisées et son ambition ne s'est pas accomplie. [...]. C'est un marchand [le Bāb] issu de la classe moyenne, dont les origines ne sont pas cléricales et qui est parvenu à tranformer les idées shaykhies radicales en un programme d'action concret, et à rallier à sa cause avec succès des chefs compétents aux mêmes origines sociales[44].

Aucun élément probant ne semble confirmer ces allégations, et on ne trouve aucune référence aux textes de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī justifiant cette argumentation. La réflexion sur le modèle politique fondé sur le religieux, chez les shaykhis kirmānī, doit s'étayer sur l'œuvre du maître kirmānī, et tout particulièrement le *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād*, dans lequel il propose des développements sur le devoir d'obéissance au souverain.

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a essentiellement insisté sur le devoir incombant à tout musulman de se soumettre au chef de l'État, devoir qu'il concevait comme un ordre naturel indispensable à l'équilibre du cosmos[45]. Il débute précisément son traité en présentant le Šāh comme un protecteur de l'islam et de la charia, et le nomme par le titre classique de *Pādišāh-yi islām-panāh* (refuge de l'islam)[46]. Ce devoir lui paraissait d'autant plus urgent et nécessaire dans ce contexte de guerre avec les Anglais. Il fallait renforcer l'unité et la solidarité, et éviter la débâcle militaire. Sa description de l'Iran et des Iraniens, dans la première partie de son ouvrage, rompt radicalement avec celle, profondément pessimiste, exprimée dans son dernier chapitre et sa conclusion. Il affirme tout d'abord que l'ensemble des Iraniens seront toujours dévoués à la cause du pays et de l'islam et explique que cela est dû au fait que l'Iran est dirigé par un Roi, lui-même guidé par Dieu :

> Dans le passé et jusqu'à aujourd'hui, l'Iran et le Roi ont été protégés par Dieu, [...] et aucun pays étranger n'est venu dominer ce royaume. Ceux qui sont opposés à la religion veulent avancer et bafouer l'honneur (*nāmūs*) des musulmans. Mais le pays, illuminé depuis mille ans par la lumière de la prière, de la dévotion et de la voix de l'islam, continuera à l'être. L'Iran est en accord avec la religion et la foi et non avec l'associationnisme (*širk*) et le pillage (*ṭuġyān*). Le souverain (*sulṭān*) d'Iran dispense la religion. Il ne renoncera pas à l'honneur de la nation et de la religion[47].

44. *Ibid*, p. 86.
45. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 110-114.
46. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 296-297.
47. *Ibid*, p. 300-301.

> L'existence du souverain (*pādišāh*) juste et équitable, et du souverain religieux est née de la grâce divine[48].

La désobéissance au Šāh est considérée par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī comme une source de chaos. Les périodes de transition entre chaque souverain, périodes accompagnées de la recrudescence des révoltes, de l'insécurité et de la criminalité, en est la preuve :

> Et si son existence bénie [le Šāh] n'était pas présente, l'ensemble des sujets seraient comme des membres morts et putréfiés. Alors, les perturbations se développeraient. Ils seraient dévorés comme de la viande par les insectes et les bêtes féroces, car l'expérience nous a démontré qu'à chaque fois que le souverain décède et que le pays reste quelques jours sans chef, des événements regrettables surviennent. Débutent alors les assassinats, les rébellions, les perturbations et les pillages [...][49].

Or Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī indique de plus qu'en échange de cette obéissance, les sujets ont un droit sur le roi. Ainsi doivent-ils exiger que le souverain n'oublie pas l'origine divine de son statut, car c'est au nom de celle-ci qu'ils peuvent réclamer la justice, ainsi que l'application et le respect de la charia : « Le droit des sujets sur le souverain est qu'il se souvienne lui aussi de la grâce divine et qu'il sache que tout le monde est soumis à Dieu [...] »[50]. Selon le maître kirmānī, de nombreux *ḥadīṯ* vont dans ce sens. Il n'en cite que deux contenus dans ce traité, mais renvoie les lecteurs à d'autres recueils. Cette tradition est attribuée au quatrième imâm :

> Le droit du sujet vis-à-vis du souverain consiste dans le fait que celui-ci sache que les sujets sont devenus ses sujets car ils sont faibles et que lui est devenu leur souverain en raison de sa force. Il doit alors être juste envers ces derniers et se conduire comme un père affectueux, leur pardonner leurs manquements et ne pas se venger d'eux. Il est de plus obligatoire qu'il remercie Dieu pour le pouvoir que ce dernier lui a accordé[51].

48. *Ibid*, p. 308.
49. *Ibid*, p. 307. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī revient également sur ce sujet dans *Sulṭāniyya* qu'il rédigea en 1284/1867 (*Sulṭāniyya*, Kerman, 1382/1962-1963, p. 64-75).
50. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 313-314.
51. *Ibid*.

et celle-ci au Prophète :

> Obéir au souverain est obligatoire. Celui qui refuse d'obéir au souverain refuse en réalité d'obéir à Dieu et est entré en opposition avec Dieu[52].

À la période contemporaine, le maître ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī a cité d'autres *ḥadīṯ* exprimant la même idée, dont un du septième imâm :

> Shîʿites, dit Mûsä b. Jafar, n'obéissez pas [à ceux qui vous invitent] à désobéir à votre souverain ; si celui-ci est juste demandez à Dieu sa longévité et s'il est injuste priez Dieu afin qu'il se réforme. Votre bien-être réside dans le bien-être de votre souverain. Un souverain juste est à l'exemple d'un père bienveillant ; aimez pour lui ce que vous aimez pour vous-mêmes et rejetez pour lui ce que vous rejetez pour vous[53].

Pour les shaykhis kirmānī, ces *ḥadīṯ* sont aussi des appels au quiétisme politique et ils doivent être respectés plus scrupuleusement par un religieux que par toute autre personne. Même le devoir d'« ordonner le bien et de prohiber le mal » (*al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar*) lui semble fortement limité au cours de l'Occultation :

> Comment peut-on nous accuser [les shaykhis kirmānī] de chercher le pouvoir dans ce monde, d'aimer la puissance ou de pousser les gens à la révolte, alors que pendant l'Occultation, le jihad n'est pas légitime ? Pour déclarer le jihad, la présence de l'Imām est obligatoire. Si le temps présent était propice au jihad, l'Imām du Temps lui-même surgirait. Toutes ces revendications proviennent de l'amour du pouvoir (*ḥubb-i riyāsat*) et de ce monde. Cela ne correspond pas au mode de vie des oulémas. Ce qui est le plus important aujourd'hui pour les oulémas est de rester à l'écart de ce monde et de pratiquer l'ascèse. Selon la doctrine de nos maîtres, les *muǧtahid* ne peuvent pas appliquer les peines légales, comme tuer, lapider ou flageller. Même ordonner le bien et prohiber le mal (*al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar*) sont interdits dans la plupart des cas, et cela jusqu'à la parousie de l'Imām du Temps[54]. Ceci est notre religion et notre ligne de conduite. Nous savons que certains des *muǧtahid* qui appliquent les peines légales, comme tuer, lapider

52. *Ibid*, p. 314-315.
53. J'ai repris la traduction de M.A. Amir-Moezzi qui a cité ce *ḥadīṯ* dans *Le guide divin*, p. 170.
54. Au cours du XXe siècle, ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī a réaffirmé ce principe aux pages 54-55 de son *Siyāsat-i mudun* (voir D. Hermann, « Political Quietism in Contemporary Shīʿism », p. 282, 295). Nous avons cependant noté que le babisme et les babis ont constitué

> ou flageller commentent une erreur. [...]. À cette époque, le signe distinctif du savant pieux et ascète est la solitude et la retraite, le fait de transmettre la lumière des imâms par la science et, sinon, éviter les gens[55].

Il est indispensable que le croyant se satisfasse de son statut de sujet et ne cherche pas à contester le pouvoir existant[56]. Dans ce contexte spécifique, ce contentement pieux lui parait d'autant plus fondamental que l'Iran est menacé par les puissances occidentales :

> Il est évident que le fait d'avoir de l'attirance pour l'Occidental est extrêmement néfaste. Ils [les Occidentaux] se dirigent vers les pays musulmans et veulent réduire les musulmans à l'état d'esclaves. Si seulement ils [les Iraniens] comprenaient qu'ils doivent être satisfaits du gouvernement du *Pādišāh-yi islām*[57].

Ces propos sur la légitimité du souverain, le devoir d'obéissance des sujets à son égard, ainsi que sur le quiétisme politique étaient encore partagés par une partie du clergé, et ce, malgré la ligne de fracture évidente quant à l'interprétation de la liberté d'action des oulémas, illustré notamment par la critique de l'application des peines légales par le maître shaykhi kirmānī. L'autorité du Šāh sur terre était perçue comme un reflet du règne de Dieu. Le Šāh était donné pour être son député, ainsi que l'expression de sa grâce (*Farr-i īzadī*). Certains de ses titres, tels *Ẓill Allāh* (ombre de Dieu) ou *Quṭb-i ʿālam* (pivot de l'univers), suggéreraient ce statut. Les clercs faisaient régulièrement référence, dans leurs correspondances avec le gouvernement ou dans leurs traités, au rôle de protecteur de l'islam attribué au souverain. Ils nommaient ce dernier « Roi, refuge de l'islam » (*Pādišāh-yi islām-panāh*) ou bien « Roi, refuge de la charia » (*Pādišāh-yi šarīʿa-panāh*). Au début du XIXe siècle, Šayḫ Ǧaʿfar al-Naǧafī (m. 1236-1237/1821) a même présenté le Šāh qajar comme le représentant spécifique de l'Imām caché sur terre (*nā'ib-i ḫāṣṣ*), tandis que les membres du clergé en étaient les représentants généraux (*nā'ib-i ʿāmm*)[58]. Il s'agissait d'une synthèse évidente opérée entre la vision persane classique de la monarchie et la doctrine *uṣūlī*. Dans les années 1830, les pièces de monnaie du royaume chiite

une exception et que les maîtres shaykhis kirmānī ont alors envisagé de prononcer des peines légales de condamnation à mort pour certains d'entre eux.

55. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 37-39. Il nous a semblé ici nécessaire d'intégrer cette seconde partie de l'extrait déjà traduit (cf. p. 98).

56. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 316-317.

57. *Ibid*, p. 385.

58. V. Martin, *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*, Londres, 1987, p. 26.

d'Awadh étaient, elles, frappées du nom du souverain, Nāṣir al-Dīn Ḥaydar (r. 1827-1837), accompagné du *laqab* (épithète honorifique) suivant : « le représentant du Messie » (*nā'ib-i mahdī*)[59]. On a également eu recours à l'astronomie afin de justifier le droit divin du souverain terrestre[60]. De nombreux maîtres soufis ont eux aussi exigé de leurs disciples l'obéissance totale au souverain[61].

Le jihad pendant l'Occultation

Malgré son titre, *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād* exprime une forme de déni de la légitimité du jihad pendant l'Occultation. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī venait pourtant de signer, conjointement avec des clercs de Kerman, une fatwa appelant au jihad et souhaitait ainsi peut-être clarifier sa position. Une large partie de ce traité explique les raisons pour lesquelles le jihad fut interdit pendant l'Occultation[62], question qu'il avait déjà abordée dans un traité, au mois de rabīʿ al-ṯānī 1269/janvier 1853[63]. Par ailleurs, il n'y consacre aucun chapitre de son ouvrage juridique *Ǧāmiʿ*. Selon la tradition chiite, nous savons que seul le douzième imâm peut déclarer le jihad[64]. Le maître kirmānī affirme aussi que si la guerre sainte était autorisée pendant l'Occultation, les musulmans auraient alors l'obligation de la déclarer sans relâche aux gens du livre (*ahl al-kitāb*) ou aux mécréants[65]. Il serait également nécessaire de considérer les régions non-musulmanes comme relevant du « domaine de la guerre » (*dār al-ḥarb*) et de s'engager à les soumettre à l'islam par la guerre sainte[66]. Pourtant, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī encourage naturellement les musulmans iraniens à se

59. S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p. 227.
60. C'est ce qu'a fait Mullā Aḥmad Naraqī pour justifier le droit de Fatḥ ʿAlī Šāh à régner sur l'Iran. Voir A.-H. Hairi, « The Legitimacy of the Early Qajar Rules », surtout p. 277-278.
61. Sur ce sujet, se référer par exemple au traité du maître niʿmatullāhī Mīrzā Muḥammad Ḏū l-Riyāsatayn (m. 1312/1894-1895), *Risāla-yi wuǧūb-i duʿā-yi Pādišāh* (voir S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p. 249).
62. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 360.
63. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, *Sī faṣl*, p. 37-40. Cette question est également débattue dans *Izhāq al-bāṭil*.
64. Sur l'approche chiite du jihad, voir E. Kohlberg, « The Development of the Imāmī Shīʿī Doctrine of *jihād* », *ZDMG*, vol. 126, 1976, p. 64-86 ; A.K.S. Lambton, « A Nineteenth Century View of Jihad », *SI*, vol. 32, 1970, p. 181-192. Plus généralement sur le jihad à la période moderne, voir R. Peters, *The Jihad in Classical and Modern Islam : A Reader*, Princeton, 1996 ; B. Lawrence, « Reconsidering 'holy war' (jihād) in Islam », *Islam & Christian Muslim Relations*, vol. 1, 1990, p. 261-268.
65. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 360.
66. *Ibid*, p. 363-364.

défendre face à l'offensive anglaise. Cet exposé est classique eu égard à l'attitude paradoxale des religieux chiites sur le statut du jihad pendant l'Occultation. Comme l'a montré R. Gleave, ils approuvaient souvent le Šāh dans ses appels au jihad, l'autorisant à le mener au nom de l'Imām caché, mais ils déniaient ce droit à quiconque dans leurs traités pratiques de droit, qui demeurent les textes les plus fiables quant à l'exposé de leurs positions[67]. Ainsi, au lieu de déclarer le jihad, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī appelle à la « guerre nécessaire » pour défendre les « fondements de l'islam » (*bayḍāh-yi islām*)[68]. Afin de légitimer cette « guerre nécessaire » sur le plan religieux et d'encourager les Iraniens à y participer, le maître kirmānī multiplie les citations de *ḥadīṯ* exhortant les musulmans à se défendre contre toute personne qui tenterait de s'accaparer de leurs biens[69]. Il rappelle que celui qui est tué dans ces conditions est gratifié du statut de martyr ; aussi les croyants qui mourront au combat contre les forces anglaises bénéficieront-ils du statut de martyr accordé à ceux qui périssent au cours de la guerre sainte. Il cite de nombreuses traditions à la gloire du jihad :

> Le jihad est l'une des portes qui ouvrent au paradis et que Dieu offre à l'un de ses amis (*awliyā'*). Le jihad est l'apparat de la piété, la cotte de maille qui protège de Dieu et le bouclier solide de Dieu. Ainsi, Dieu couvrira de misère chaque personne renonçant au jihad. [...]. La vérité lui échappera pour avoir fuit le jihad[70].

ou :

> Chaque personne qui se dirige vers l'accomplissement du jihad est dans le chemin de Dieu. [...][71].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī consacre de plus un passage aux règles du jihad. Il y rappelle qu'il est interdit de tuer des enfants, des femmes et des personnes âgées, qu'il faut respecter l'environnement, ne tuer aucun animal et ne pas détruire la végétation[72]. Étant donné qu'il refuse de dénommer cette guerre jihad, ces passages peuvent paraître surprenants, à moins qu'il n'ait souhaité conditionner la population comme s'il s'agissait du jihad proprement dit. Il cite un long *ḥadīṯ* relatif aux récompenses divines revenant à celui qui meurt en martyr lors du jihad :

67. R. Gleave, « *Jihād* and the religious legitimacy », p. 41-69.
68. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 325.
69. *Ibid*, p. 366-369.
70. *Ibid*, p. 334.
71. *Ibid*, p. 335.
72. *Ibid*, p. 349.

> Pour chaque goutte de son sang versé, tous ses péchés passés seront pardonnés et sa tête sera déposée dans la robe de deux houris qui en laveront la poussière et le féliciteront […][73].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī compare de plus la participation à cette guerre à l'accomplissement de la prière rituelle[74]. Il implore les Iraniens afin qu'ils obéissent fidèlement à l'ordre de Nāṣir al-Dīn Šāh, le seul en situation de diriger cette « guerre nécessaire » contre les Anglais[75]. Il fait remonter la subordination à l'autorité d'un roi dans l'accomplissement de la guerre à la tradition des prophètes juifs :

> L'envoyé de Dieu [Muḥammad] désignait un commandant (*amīr*) pour chacune de ses armées. Les musulmans devaient respecter ses ordres. Ainsi, aujourd'hui encore, que cela soit au nom du jihad ou de la guerre défensive, cela demeure nécessaire pour tous. Nous avons besoin du souverain et d'un commandant qui l'organise, ainsi que les Bani Israël ont déclaré à leur Prophète : « Il faut que tu nous envoies un roi afin que nous puissions combattre dans le chemin de Dieu »[76].

Étant donné que l'Iran répond à ces critères et que son roi est prêt à diriger la guerre, le croyant qui refuserait d'accomplir les ordres de Nāṣir al-Dīn Šāh s'opposerait de fait à Dieu lui-même : « Celui qui ne participe pas à la défense n'est pas aimé de Dieu. Nos oulémas ont largement légitimé cette guerre défensive sur le plan religieux, dans leurs écrits »[77]. Il affirme que la désobéissance ne pourrait mener qu'au chaos et bénéficierait aux Anglais et aux Occidentaux, régulièrement qualifiés « d'ennemis de la religion » (*dušman-i dīn*).

L'Occident et les Occidentaux

Comme nous l'avons vu, la première partie du traité *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād* est optimiste quant à la capacité du roi et la volonté des Iraniens à se défendre face aux Anglais. Or Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī critique ensuite longuement l'occidentalisation des mœurs des Iraniens, et conclut par un ton catastrophique, voire apocalyptique, amenant progressivement le lecteur à admettre que l'Iran s'engage dans une voie funeste. Cette importante

73. *Ibid*, p. 334-335.
74. *Ibid*, p. 302.
75. *Ibid*, p. 379.
76. *Ibid*, p. 379-380.
77. *Ibid*, p. 367.

conclusion fut aussi éditée séparément en 1358š./1979-1980 par la maison d'édition Sa'ādat, sous le titre de *Ḫātima-yi nāṣiriyya*.

Or, au delà de l'appel à la guerre contre les Anglais et au soutien à Nāṣir al-Dīn Šāh, cet ouvrage propose une description de l'Occident et des Occidentaux, plus précisément dans sa longue conclusion. Et ce ne sont pas seulement les Anglais qui sont désignés, mais l'ensemble de l'Occident (*farang*) et des Occidentaux (*farangī*), qu'il assimile intrinsèquement à l'oppression (*ẓulm*), au désordre et au chaos (*fasād*). Il interpelle régulièrement le lecteur à ce sujet : « Qui est plus lié à l'oppression que les Occidentaux ? »[78]. Les versets coraniques sur l'oppression sont dès lors utilisés pour désigner l'Occident, et ceux sur les oppresseurs (*ẓālimūn*) pour dénoncer les Occidentaux. C'est en ce sens que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī cite ce verset de la sourate Houd afin de demander aux musulmans de se dissocier des Occidentaux :

> Ne vous appuyez pas sur les injustes, car le Feu vous atteindrait – vous n'avez pas de défenseurs autres que Dieu – et vous ne seriez pas secourus[79].

Dans son traité contre le Dār al-Funūn et I'tiḍād al-Salṭana, *Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall-i būdan-i ḫalā'*, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī présente la culture occidentale et européenne comme aberrante, car basée sur la supposition et la conjecture[80]. Il s'agit d'un terme fréquemment employé dans le Coran, plus de soixante fois[81]. La culture occidentale apparaît dès lors, dans ses fondements, antagonique avec la religion et la civilisation islamique. Pire, elle en est même l'ennemie déclarée. Pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, seule la foi dans l'enseignement intégral des imâms permet de ne pas céder aux conjectures, intrinsèquement synonymes d'erreurs et de péchés. Il s'agit de l'un des arguments clefs de sa réponse aux ambitions occidentales dans le monde musulman.

Tels de nombreux autres oulémas chiites et musulmans, les maîtres shaykhis kirmānī et même tabrīzī considéraient la charia comme le socle de la culture et de la civilisation[82]. Dans l'un de ses ouvrages rédigés en 1971, *Naẓarī ba qarn-i bīstum*, le maître kirmānī 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī insiste sur ce point :

78. *Ibid*, p. 382.
79. Coran, XI : 113.
80. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalā' », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (2)*, p. 408-409, 412 ; Idem, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 397.
81. Voir, par exemple, Coran XVL : 32 ; XVL : 24 ; X : 36 ou LIII : 28.
82. Le maître shaykhi tabrīzī Mīrzā 'Alī Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī est revenu à ce sujet dans ses traités politiques. Voir D. Hermann, « Système parlementaire et

> Chaque fois qu'une communauté a eu foi dans une charia transmise par un prophète et qu'elle s'y est astreinte, elle a progressé. Elle a accompli un bond vers la civilisation[83].

'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī a présenté les Hébreux et les Arabes comme deux peuples libérés de la *ǧāhiliyya* (l'ère de l'ignorance), grâce à la charia de leurs prophètes Moïse et Muḥammad[84]. Sans que cela soit clairement précisé, il semble que ce soient avant tout les chrétiens que l'on accuse de s'en remettre aux conjectures, du fait de l'absence de loi religieuse encadrant l'ensemble des actes du croyant, au contraire du judaïsme. Cet argumentaire est également présent dans les ouvrages shaykhis kirmānī rédigés contre les missionnaires chrétiens[85]. Ceci a donné naissance, en Occident, à ce que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī nomme le *wilāyat-i āzādī* (« le pouvoir de la liberté » ou « le territoire de la liberté »), où règne ce qu'il qualifie ironiquement le *maḏhab-i ǧadīd* ou « nouvelle religion »[86]. Ailleurs, il a évoqué le *maḏhab-i farangī* (religion occidentale), qu'il désigne comme un « nouvel ordre » (*amr-i ǧadīd*)[87] opposé à la volonté divine.

Parallèlement au concept de conjecture, l'autre notion centrale et originale de l'argumentation de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est sans conteste sa référence au *wilāyat-i āzādī*. Il est nécessaire de proposer ici plusieurs traductions de ce vocable : « pouvoir de la liberté » ou « territoire de la liberté », ou bien encore, peut-être, « régime du libertinage » ou « territoire du libertinage ». Puisque, pour le maître kirmānī, la liberté s'oppose par principe à la charia établie, il est aussi possible de traduire le *wilāyat-i āzādī* par « gouvernement sans loi divine (charia) » ou « territoire sans loi divine (charia) ». Cette référence au territoire semble d'autant plus pertinente que ce dont le maître kirmānī accuse les Occidentaux est précisément de vouloir conquérir et dominer le monde musulman (*dār al-islām*), dont l'Iran, et d'étendre ainsi leur « territoire du libertinage » ou leur « territoire sans loi divine ».

consultation » ; Idem, « Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī », p. 283-285, 288-291, 352-383.

83. 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Naẓarī ba qarn-i bistum dar ǧavāb-i Āqā-yi Ǧamāl Safarī*, Kerman, 1350š./1971-1972, p. 73.

84. *Ibid*, p. 73-74.

85. Voir les passages de *Nuṣrat al-dīn* consacrés à la question de la charia, p. 293-294, 297-299, 326.

86. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 389 ; Idem, « Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalā' », p. 412.

87. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Ǧavāb-i Marḥūm 'Abd al-'Alī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalā' », p. 412.

Les Occidentaux sont donc accusés de vouloir s'établir dans le monde musulman dans le but de lancer ce qu'il nomme également le *aḏān-i āzādī*, ou l'« appel à la liberté » ou l'« appel au libertinage », soit un concept que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī estime fondamentalement opposé à l'islam et à la charia, et remplacer ainsi le *maḏhab-i islām* (la religion musulmane) :

> Que se passera-t-il si la nation devient anglaise, si le voile de la pudeur tombe, si l'appel à la liberté (*aḏān-i āzādī*) est prononcé et si des gens deviennent des apostats sans ne plus avoir aucune crainte de l'épée de l'islam[88] ?

Les objectifs des Occidentaux à l'égard de l'islam

Il est évident pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī que les Britanniques, et probablement plus largement les Occidentaux, souhaitent dominer le monde musulman. D'où la mise en garde, dans son ouvrage, du danger qui menace la population iranienne :

> Mon effort consiste à protéger les cœurs. J'affirme donc qu'il est en premier lieu évident que les Anglais ne sont pas vos amis (*dūst*) et qu'ils ne viennent pas en Iran pour accomplir leurs prières ou leurs ablutions. Ils viennent au contraire pour dominer l'Iran, soumettre les musulmans et gouverner le pays. Ainsi, s'ils dominent, dépenseront-ils tout cet argent dans le but de plaire à Dieu et de pratiquer la charité[89] ?

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī prévoit dans un proche avenir plusieurs catastrophes liées à la domination de l'Occident sur le monde musulman. Espérant faire réagir les Iraniens, il les interpelle : « Le musulman sera-t-il satisfait de la destruction des valeurs de la culture islamique ? »[90]. Il insiste sur trois conséquences dramatiques possibles.

Premièrement, il prévoit la transformation des mosquées ou des mausolées en églises :

> Les musulmans supporteront-ils de voir leurs grandes mosquées devenir des églises ? Supporteront-ils de voir leurs coupoles sur lesquelles est inscrit depuis mille ans « J'atteste qu'il n'y a de Dieu qu'Allāh, que Muḥammad est l'envoyé de Dieu et que ʿAlī est l'ami de Dieu » devenir des clochers ?

88. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 396.
89. *Ibid*, p. 387.
90. *Ibid*, p. 388.

> Supporteront-ils le fait qu'ils [les Occidentaux] accomplissent leurs rituels dans les mosquées [...][91] ?

Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī précise que si les Occidentaux ne reconnaissent pas le Prophète et les imâms comme tels, il n'y a aucune raison pour qu'ils respectent leurs mausolées. Le maître kirmānī craint qu'ils ne soient transformés en temples chrétiens et mentionne à cet égard les mausolées de Šāh ʿAbd al-ʿAẓīm (m. 252/866) à Ray, de Fāṭima Maʿṣūma (m. 201/816) à Qom ainsi que les *ʿAtabāt* :

> N'est-il pas exact qu'ils sont des mécréants et qu'ils ne reconnaissent pas le Prophète des musulmans comme un prophète, ni les imâms des musulmans comme des imâms ? N'est-il pas exact que n'ayant ni prophètes ni imâms, ils ne respectent pas ces derniers ? Et puisqu'ils ne connaissent pas le respect qui leur est dû, ils ne respecteront pas leurs mausolées. S'ils envahissent le pays, ils ne respecteront pas le sanctuaire de l'Imām Riḍā. Il est même probable qu'ils le détruiront, de même que sa coupole, ou bien qu'ils le transformeront en église et installeront un clocher à la place de la coupole. Ils se comporteront de la même manière avec les mausolées de Maʿṣūma et de Šāh ʿAbd al-ʿAẓīm. Et s'ils parviennent à conquérir l'Iran, ils se dirigeront alors vers les nobles *ʿAtabāt*. Elles aussi, ils les détruiront ou les transformeront en églises[92].

Deuxièmement, il craint la vente libre d'alcool qui corrompra les mœurs :

> Y aura-t-il un musulman satisfait de voir des boutiques d'alcool dans les bazars des musulmans ? Sera-t-il satisfait de voir que n'importe qui, homme ou femme, puisse acheter et consommer de l'alcool ouvertement, sans que cela ne soit interdit ? Sera-t-il satisfait de voir sa femme, libre, allant dans le bazar parée de bijoux, afin d'acheter et consommer de l'alcool, puis revenir saoule ? Sera-t-il satisfait de voir des hommes ivres dans les bazars, sur les places et dans les parcs[93] ?

Troisièmement, il appréhende un bouleversement dans les rapports entre hommes et femmes, ainsi que l'outrage aux valeurs islamiques :

> Trouvera-t-on quelqu'un qui soit satisfait que l'on impose la liberté (*āzādī*) à la population et que plus personne ne soit responsable de sa fille, de sa femme, de son fils et de son serviteur ? Ils pourront aller là où ils le désirent et

91. *Ibid*.
92. *Ibid*, p. 393-394.
93. *Ibid*, p. 388.

> faire ce qu'ils veulent, participer à n'importe quelle réunion, dans laquelle de l'alcool leur sera servi [...][94].
> Existe-t-il un musulman qui sera satisfait de ne plus avoir de droit sur sa femme, de sorte qu'elle pourra aller où elle veut, s'asseoir avec qui elle veut et sortir de la maison lorsqu'elle le décide[95] ?

Au nom de sa conception de la liberté, Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī craint que plus un seul musulman n'ait la possibilité de s'opposer à ce que les femmes musulmanes ou iraniennes fréquentent des Occidentaux :

> N'est-il pas vrai qu'elles fréquenteront [les femmes musulmanes ou iraniennes] des mécréants ? Et puisque l'on aura établi la liberté, plus un seul musulman ne sera en mesure de s'y opposer[96].

Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī annonce également la conversion de femmes musulmanes au christianisme :

> Des milliers d'entre elles voudront devenir des renégates de l'islam. Plus personne ne sera gêné par le fait que ce soit désormais la liberté qui s'impose. Et pour cette raison, un grand nombre d'entre elles deviendront des apostates[97].

Ou bien :

> Les femmes et les hommes s'assiéront côte à côte dans les assemblées. Les femmes plaisanteront avec les hommes étrangers et partageront du vin avec eux. Les Occidentaux, hommes et femmes, entreront dans les hammams et les mosquées des musulmans, et personne ne pourra s'interposer. Aujourd'hui, nous pouvons leur dire qu'ils sont impurs. Mais demain, lorsque le gouvernement sera entre leurs mains, plus personne n'osera protester[98].

Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī rappelle donc que c'est uniquement en soutenant le souverain, qui garantit le respect de la charia, que ces cataclysmes seront évités. Si le ton est alarmant, il est difficile de savoir s'il s'agit d'un simple effet de rhétorique visant à faire réagir ses lecteurs et à mobiliser la population ou s'il craignait sincèrement ses prévisions. Notons que des faits de destruction de mosquées se sont avérés en Asie Centrale, dans le Caucase

94. *Ibid*, p. 389.
95. *Ibid*, p. 388.
96. *Ibid*, p. 389.
97. *Ibid*, p. 390.
98. *Ibid*, p. 391-392.

(par les Russes) ou en Algérie (par les Français) par les pouvoirs coloniaux[99]. Il est donc tout à fait probable qu'il ait été informé de ces précédents et qu'il ait craint que des faits semblables ne se reproduisent en Iran. Il affirme de plus que les musulmans ne pourront bientôt plus exercer leur religion sans que les Occidentaux n'interviennent et n'exercent un magistère moral sur eux. Ils imposeront alors leurs conceptions du bien et du mal. De leur relativisme naîtra une forme de distanciation avec l'islam :

> L'homme musulman ne pourra plus s'exprimer sans qu'immédiatement le mécréant ne donne l'ordre que l'on impose le *wilāyat-i āzādī* (pouvoir de la liberté) et ne définisse ce que sont le bien et le mal. Il déclarera que le bien et le mal existent au sein de chaque peuple et de chaque religion[100].

L'attrait des Iraniens pour le *wilāyat-i āzādī*

Pour Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, cette expansion du *wilāyat-i āzādī* entraînera naturellement un grand nombre de musulmans à abandonner l'islam. Il considère que le seul rempart à cette évolution demeure le régime qajar et la crainte qu'il impose. Convaincu, il affirme aux Iraniens que ses prévisions sont fondées :

> Aah ! Ce capricieux Iran, à qui cela n'est pas encore arrivé, s'occidentalise. Certains sont mêmes déjà devenus des Occidentaux. Ils ont l'apparence de l'islam, du fait de la peur de l'épée de l'islam. Le jour où la liberté s'imposera et que la peur de l'islam aura disparu, que feront-ils ? Par Dieu, tous les Iraniens deviendront des Occidentaux et seront devenus des mécréants aux yeux de l'islam. [...]. Le *dār al-islām* existe encore, tout comme la crainte des croyants et des oulémas. Or si un gouverneur (*ḥakim-i wilāyat*) déclare la liberté durant trois jours et que la population soit alors libre de faire ce qu'elle veut, les perturbateurs se rebelleront (*ma'āṣī*) contre l'ordre divin, à tous les coins de rues, pensant le satisfaire. Le gouverneur sera alors satisfait de celui qui, parmi eux, aura été le plus grand perturbateur. Aah ! Aah ! Ce jour-là, que fera le peuple qui s'engage dès aujourd'hui sur la voie de l'occidentalisation ? « Les ignorants riront et les sages pleureront »[101]

99. Nous pouvons pentionner que plusieurs mosquées d'Alger ont été transformées en églises peu après la conquête de la ville en 1830. C'est notamment le cas, en 1832, de la mosquée Ketchaoua du quartier de la Casbah, et de la mosquée Ali Betchine.
100. Muḥammad Karīm H̱ān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 389.
101. *Ibid*, p. 392-393.

Comme nous l'avons indiqué, le terme « liberté » revêt ici une signification négative. L'imposition de la liberté désigne, pour Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, la disparition des normes imprescriptibles de la charia. Il décrit les Iraniens ou les musulmans attirés par l'Occident comme des personnes aux convictions faibles et soumis aux modes[102]. Il va même jusqu'à interpeller les Iraniens : « Au nom de Dieu, ô peuple iranien, n'êtes-vous pas déjà devenus des mécréants[103] ? » Ailleurs, il qualifie cette partie de la population d'« esprits faibles » (*ḍuʿafā*)[104].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī revient plus précisément sur le danger de l'occidentalisation dans son ouvrage *Ǧavāb-i Marḥūm ʿAbd al-ʿAlī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalāʾ*. Le constat déjà introduit dans la conclusion de son *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād* est désormais exposé tout au long de ce traité. Sept ans plus tard, le maître kirmānī mentionne qu'une grande partie des Iraniens a déjà été victime de l'« appel à la liberté » (*aḏān-i āzādī*). Si aucun pays occidental n'occupait alors l'Iran militairement, ce n'était pas le cas ailleurs dans le monde musulman, dont une partie importante était en voie d'être colonisée et mise sous tutelle politique. Le Dār al-Funūn constitue alors pour lui une étape symbolique essentielle de cette emprise du *wilāyat-i āzādī* sur l'Iran, un véritable cheval de Troie. Il dénonce fermement la fascination naissante pour l'Occident qu'il assimile à une nouvelle maladie inoculée dans le corps de l'islam, dans le but de diffuser des conjectures et d'éloigner les musulmans de l'islam. À travers l'exemple du recrutement des professeurs et des instructeurs d'origine européenne au sein du Dār al-Funūn et de l'attitude des Iraniens à leur égard, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī perçoit la fascination servile des musulmans envers l'Occident. Possédant de bonnes connaissances en sciences médicales, il illustre son propos en mentionnant le développement de la médecine européenne en Iran[105] :

102. *Ibid*, p. 382.
103. *Ibid*, p. 394.
104. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Ǧavāb-i Marḥūm ʿAbd al-ʿAlī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalāʾ », p. 410.
105. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a composé quatre ouvrages médicaux : *Ǧawāmaʿ al-ʿalāǧ* ; *Ḥaqāyiq al-ṭibb* ; *Daqāʾiq al-ʿalāǧ* et *Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Zayn al-ʿĀbidīn Ṭabīb*. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī a aussi rapporté la connaissance des cofondateurs de l'École shaykhie en matière médicale (voir *Hidāyat al-ṭalibīn*, p. 63-65). Sur la médecine traditionnelle islamique en Iran à la période qajare ainsi que le développement de la médecine européenne, voir H. Ebrahimnejad, « Un traité d'épidémiologie de la médecine traditionnelle persane : *Mofarraq al-heyẓe wa'l-wabā* de Mīrzā Muḥammad-Taqī Shīrāzī (*c.* 1800-1873) », *StIr*, vol. 27, 1998, p. 83-107 ; Idem, « Introduction de la médecine européenne en Iran au XIXè siècle », *Sciences sociales et santé*, vol. 16, 1998, p. 69-96.

> […] un médecin occidental est entré dans la *wilāyat* musulmane [le territoire musulman]. Ils [les Iraniens] le flattent tellement, se dévouent tellement pour le satisfaire et pour lui éviter tout désagrément qu'ils n'en font même pas ainsi pour Dieu. Ils en font tant qu'ils adoptent leurs coutumes [celles des Occidentaux] et se comportent comme eux jusqu'à changer leur accent […]. Puisqu'ils croient que leur démarche est impeccable (*maʿṣūm*) de toute erreur et de tout défaut, si quelqu'un récuse cela, ils le rejetteront, et si quelqu'un les flatte, ils le présenteront comme un savant et un homme de goût[106].

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī remarque que le peuple adule les Iraniens ayant vécu en Occident ou fréquenté des Occidentaux en Iran même[107]. Il se moque de leur ignorance :

> Le responsable en poste [un iranien] va dans les ambassades [occidentales], qu'il soit colonel (*sarhang*), général de brigade (*sartīp*) ou bien qu'il possède un autre titre. Il apprend imparfaitement trois ou quatre mots entendus là-bas et revient en nous faisant croire qu'il a parfaitement appris cette langue. […]. Ils malmènent la réalité et, à cause d'eux, le peuple est attiré par le conjectural qu'ils ont acquis auprès des Occidentaux[108].

Il affirme que ces Iraniens acquiescent servilement à toutes les paroles des Occidentaux[109].

En raison de ce qu'il estime être une hostilité avérée des Occidentaux envers l'islam, il prétend que toute relation avec l'Occident ou l'Occidental peut-être assimilée a un acte d'associationnisme (*širk*) et donc, de nouveau, à de l'oppression. Il s'agissait d'une accusation particulièrement grave puisque l'associationnisme est présenté dans le Coran comme l'un des pires crimes :

> Dieu ne pardonne pas qu'on lui associe quoi que ce soit ; il pardonne à qui il veut des péchés moins graves que celui-ci. Celui qui associe quoi que ce soit à Dieu, commet un crime immense[110].

106. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 395-396.
107. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Ǧavāb-i Marḥūm ʿAbd al-ʿAlī Ḫān dar iṯbāt-i maḥall būdan-i ḫalāʾ », p. 408-409.
108. *Ibid.*
109. *Ibid*, p. 412.
110. Coran, IV : 48.

C'est dans ce sens que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī cite ce verset :

> Luqmān dit à son fils en l'exhortant : « Oh mon fils ! N'associe rien à Dieu. Le polythéisme est une injustice »[111].

Le maître kirmānī mentionne également le 51e verset de la sourate de la table servie. Ce verset du Coran semble inviter les musulmans à ne pas fréquenter les non-musulmans : « Celui qui, parmi vous, les prend pour ami, est des leurs. Dieu ne dirige pas le peuple injuste »[112].

Le recours au *rukn-i rābiʿ* dans l'argumentation anti-Occident

L'un des aspects les plus intéressant et les plus originaux de l'argumentation de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī est le fait qu'il justifie le rejet nécessaire de l'Occident et des Occidentaux agressifs envers l'islam par la foi dans le *rukn-i rābiʿ*. Nous avons déjà souligné que l'œuvre shaykhie est essentiellement d'ordre doctrinal. Tout nouvel argument est accompagné d'un rappel des croyances et, plus spécifiquement, des fondements de la religion. Nous avons indiqué que le chiisme exige du croyant d'exercer la *tabarrāʾ* ou devoir de dissociation envers les ennemis des imâms, au nom de son obligation de *tawallāʾ* ou d'amour sacré à leur égard. Ainsi affirme-t-il que les chiites doivent éprouver cette haine sacrée envers les Occidentaux hostiles à l'islam et par conséquent ennemis des imâms. La *tabarrāʾ* est également considérée comme un résultat nécessaire du *rukn-i rābiʿ*. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī la définit comme une obligation religieuse (*ḍarūriyyat-i dīn*) incombant à tout chiite. Nous avons vu que dans son ouvrage juridique *Ǧāmiʿ*, il caractérise le *rukn-i rābiʿ* par la terminologie suivante : *Dar dūstī-yi dūstān va dušmanī-yi dušmanān-i īšān* (dans le fait d'aimer leurs amis et de détester leurs ennemis), en référence explicite aux notions de *tawallāʾ* et de *tabarrāʾ*. L'affection ou l'amitié pour des Occidentaux hostiles à l'islam est définie comme un acte répréhensible pouvant aboutir à l'abandon de l'islam. Après avoir cité le Coran : « Ne vous appuyez pas sur les injustes, car le feu vous

111. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 382. Coran, XXXI : 13.

112. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 383. Il ne s'agit ici que d'une partie du 51e verset de la 5e sourate. Voici sa traduction complète : « Ô vous qui croyez ! Ne prenez pas pour amis les Juifs et les Chrétiens ; ils sont amis les uns des autres. Celui qui, parmi vous, les prend pour amis, est des leurs. – Dieu ne dirige pas le peuple injuste – ».

atteindrait – vous n'avez pas de défenseurs autres que Dieu – et vous ne seriez pas secourus » (XI : 113), le maître kirmānī ajoute le commentaire suivant :

> Ainsi, celui qui devient ami de l'Occident peut être désigné comme un Occidental. Il sera alors jeté dans le même feu. Car j'affirme que celui qui les aime vraiment est sorti de la religion de l'islam pour entrer dans la religion occidentale, car la religion n'est rien d'autre que l'affection (*ḥubb*). La religion, c'est l'affection, et l'affection c'est la religion, car il existe de nombreux *ḥadīṯ* exposant que les gens de la religion (*ahl al-dīn*) sont ceux qui possèdent de l'affection [pour l'islam][113].

Les successeurs de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ont également évoqué cette affection ou cet amour (*ḥubb*) dans leurs traités. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī le mentionne comme une référence au *rukn-i rābiʿ* et pour désigner l'affection que doit éprouver tout chiite pour les imâms, l'élite spirituelle et ses frères en religion (*barādarān-i dīn* ou *iḫwān-i dīn*). Ici, l'adhésion et la conversion à l'islam sont présentées par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī comme des actes sincères et complets uniquement lorsqu'ils sont accompagnés d'affection et d'amour du Prophète et des musulmans. C'est même au nom de cette affection qu'un individu décide véritablement de devenir musulman. Parallèlement au rejet de l'Occident hostile à l'islam, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī conclut ce traité par un nouvel exposé de la doctrine shaykhie kirmānī. Expliquant que l'islam œuvre aussi au rapprochement de ses croyants, il légitime l'organisation communautaire des shaykhis kirmānī. Ainsi, c'est uniquement par la foi dans le *rukn-i rābiʿ* que le chiite donne tout son sens à la religion et se libère de toute attraction futile et dangereuse pour l'Occident :

> Celui qui les aime [les Occidentaux, dans leur hostilité à l'islam] prend Dieu comme ennemi, car Dieu regarde les Occidentaux comme des ennemis [en raison de leur opposition à la prophétie de Muḥammad], [...]. Lorsqu'un individu devient musulman, il n'a pas d'autre raison que son affection pour le Prophète (paix et salut sur lui et sa famille) et les musulmans, ainsi que la volonté de se rapprocher des musulmans et du Prophète (paix et salut sur lui et sa famille)[114].

113. Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », p. 382-383.
114. *Ibid*, p. 383.

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī affirme aux Iraniens que la nécessité de rejeter le non-croyant, assimilé ici à l'Occidental, trouve son origine dans des traditions antérieures à celle de Muḥammad :

> Dieu savant a révélé à l'un des prophètes : « À mes serviteurs, demande de ne pas manger la nourriture de mes ennemis, de ne pas se vêtir comme eux, ni de se comporter comme eux. S'ils le faisaient, ils deviendraient mes ennemis eux-aussi »[115].

Le maître kirmānī précise de plus que le fait d'éprouver de l'affection ou de l'amitié pour les Occidentaux, dans leur hostilité à l'islam, serait équivalent au geste de se dresser contre l'ensemble de la vérité (*kull-i ḥaqq*) et des gens de la vérité (*ahl-i ḥaqq*) :

> L'Occidental est un mécréant, et si quelqu'un ne reconnaît pas les Occidentaux comme des mécréants, devenant ainsi l'ennemi de leurs ennemis [les musulmans], il devient alors l'ennemi de toute la vérité (*kull-i ḥaqq*) et des gens de la vérité (*ahl-i ḥaqq*). Bien entendu, il est également devenu un mécréant[116].

L'usage systématique d'une terminologie inspirée par le *rukn-i rābiʿ* et justifiant cette doctrine laisse à penser que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī estime qu'une partie du clergé porte une responsabilité dans l'égarement de la population musulmane, et dans son intérêt toujours plus marqué pour l'Occident. Si les masses musulmanes et la nation iranienne s'égarent, c'est aussi dû au fait que l'islam et le chiisme ne leur sont pas enseignés correctement.

L'argumentation de Muḥammad Ḫān Kirmānī

Muḥammad Ḫān Kirmānī, lui aussi, affirme qu'il est obligatoire pour tout chiite ou musulman de se dissocier de l'Occident et des Occidentaux. Faillir à cela signifierait s'attacher irrémédiablement à des croyances incertaines et non établies[117]. Or il apporte de nouveaux éléments au traité de son père en ayant essentiellement recours au *ḥadīṯ* :

115. *Ibid*, p. 383-384.
116. *Ibid*, p. 384.
117. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », dans *Maǧmāʿ al-rasāʾil (3)*, p. 66-107, à la p. 72.

> De nombreux *ḥadīṯ* mentionnent qu'il est interdit de s'asseoir avec eux [les Occidentaux] ou de se vêtir comme eux. Dieu a ordonné dans un *ḥadīṯ qudsī*[118] : « Ne vous asseyez pas dans les assemblées de mes ennemis et ne suivez pas leurs chemins. Ne buvez pas comme ils boivent. Vous devez considérez mes ennemis comme vos ennemis »[119].
> Il ne sort jamais rien de rationnel de la bouche de l'Occidental, hormis lorsque son objectif est de créer des doutes et d'éloigner les gens de la religion[120].

Alors que Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī avait le sentiment qu'une grande partie des Iraniens s'occidentalisait, la situation semble plus catastrophique encore à Muḥammad Ḫān Kirmānī. Pour lui, l'occidentalisation des Iraniens est en effet profonde et visible dans les comportements quotidiens :

> Ils [les Iraniens] marchent comme les Occidentaux, s'assoient comme les Occidentaux, s'habillent comme les Occidentaux, boivent comme les Occidentaux et iront en enfer comme eux. Tu crois que si Dieu a décrété la catastrophe pour les Occidentaux, la majorité des Iraniens ne seront pas atteints. Par Dieu, ils seront atteints[121].

De la responsabilité des Qajars à celle des musulmans

Si Muḥammad Ḫān Kirmānī demande à l'ensemble des sujets d'obéir au souverain dans son *Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk*, il formule aussi des critiques à l'égard du gouvernement qajar. Il exprime surtout ses doutes quant à sa capacité à pérénniser le caractère pleinement islamique de la société iranienne. Il redoutait en particulier l'influence croissante des élites gouvernementales formées à l'étranger, pourtant encore peu nombreuses au cours des règnes de Fatḥ ʿAlī Šāh et Muḥammad Šāh[122]. L'envoi d'un plus grand nombre d'étudiants iraniens en Europe, dans la seconde moitié du XIXe siècle, a néanmoins modifié la situation. Toutefois, nous savons que l'attitude de Nāṣir al-Dīn Šāh face à la réforme fut ambigüe. Non seulement, il décida

118. Un *ḥadīṯ qudsī* est une parole du Prophète Muḥammad telle qu'elle a été reçue par Dieu.
119. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », p. 73.
120. *Ibid*.
121. *Ibid*, p. 90.
122. Sur les premiers voyages en Europe de membres de la famille qajare au cours des règnes de Fatḥ ʿAlī Šāh et Muḥammad Šāh, voir R. Savory, « The visit of three Qajar princes to England (May-September 1836/Ṣafar-Jumādā I 1252) », dans *Iran and Iranian Studies : Essays in Honor of Iraj Afshar*, K. Eslami (éd.), Princeton, 1998, p. 220-237.

d'interrompre l'envoi d'étudiants à l'étranger à certaines périodes[123], mais, en 1867, il ordonna leur retour en Iran[124].

Ainsi, Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī doute de la capacité des Iraniens éduqués à l'étranger à intégrer l'administration d'État à leur retour : « [...] Comment pouvons-nous avoir confiance en ces derniers ? »[125]. Il leur reproche essentiellement d'importer des innovations néfastes à la société islamique de l'Iran, et craint que le pays ne se divise en deux catégories jugées dangereuses[126]. Les premiers sont les Iraniens revenant d'Europe et influencés par l'Occident, déjà décrits par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī ; les seconds sont les Iraniens qui ne s'appuient pas sur des savants religieux aptes à les protéger de ce drame annoncé. Ainsi ces derniers sont-ils eux aussi susceptibles d'être séduits par toute forme de conjecture, ce qui entraînera des troubles. Il s'agit d'une critique de plusieurs courants religieux dominant l'Iran et ayant, à ses yeux, une part de responsabilité dans ces bouleversements :

> La voie vers l'occidentalisation s'est ouverte. Ces misérables (*bad baḫtān*) mécréants essaient d'éteindre la lumière de l'islam, le Diable est présent dans le moindre lieu. Il s'en faut de peu que la religion d'Aḥmad et la nation jafarite (*ǧaʿfarī*)[127] ne soient éteintes et que l'occidentalisation ne rende les hommes mécréants. Les Occidentaux savent comment accomplir leur tâche et l'homme [musulman] est imparfait. Les hommes possèdent une intelligence imparfaite et sont ignorants. Ils ne renforcent par leur religion et ne s'attachent pas non plus à de vrais savants religieux[128].
> [...] Ils [les Iraniens] sont attirés par l'absence de religion. De cette façon, ils se sont divisés en factions. Certains se sont attachés aux soufis abandonnés de Dieu, jusqu'à se sentir libre et faire tout ce qu'ils désirent. D'autres ont adopté le babisme, de sorte qu'ils ne ressentent aucune honte lorsqu'ils accomplissent une chose interdite. D'autres sont devenus ouvertement et publiquement des mécréants. Quelques-uns se sont mêlés aux Occidentaux. Les doutes de ces derniers ont pénétré leurs cœurs. Ceci a notamment pris la

123. Sur l'envoi d'étudiants iraniens en Europe au cours de l'époque qajare, voir M.F. Atai, « The Sending of Iranian Students to Europe, 1811-1906 », (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1992).
124. M. Ekhtiar, « Nasir al-Din Shah and the Dar al-Funun : The Evolution of an Institution », p. 158.
125. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », p. 71.
126. *Ibid*, p. 68.
127. *Ǧaʿfarī* est un terme généralement utilisé pour désigner le chiisme en insistant sur ses particularités juridiques plus que théologiques, mettant ainsi davantage l'accent sur ses similitudes avec le sunnisme.
128. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », p. 69.

> forme d'une fascination. Ils prennent les Occidentaux pour des impeccables (*maʿṣūm*), y compris leurs femmes et leurs enfants. Leur ignorance accepte tout ce que disent et font les Occidentaux[129].

Muḥammad Ḫān Kirmānī fait ensuite une allusion plus franche au quatrième pilier. Il regrette que ceux qui égarent la population, qu'ils soient Occidentaux, Iraniens occidentalisés, soufis non astreints à la charia ou babis, s'en remettent à leur propre raison (*ʿaql*) au lieu de se soumettre à l'autorité des *nuqabā* et des *nuǧabā*. Même s'il ne nomme pas le clergé, nous pouvons supposer qu'il le considère comme un acteur important de cette occidentalisation. L'usage du terme *ʿaql* nous apparaît en être un indice révélateur : « Ils [tous ceux qui se laissent séduire par l'occidentalisation] sont fous. Ils utilisent leur propre raisonnement (*ʿaql*), excluant celui des *nuqabā*, celui des *nuǧabā*, celui des pieux et celui des "sages" (*ʿuqalā*)[130] »[131].

Le *ẓann*, l'*iǧtihād* et l'occidentalisation

Comme nous l'avons montré, pour les auteurs shaykhis kirmānī de la période qajare, la culture occidentale est associée au péché. Cela est dû à son recours aux conjectures, au lieu de s'en remettre à la religion établie (*yaqīn*), l'islam, ou même à une à une religion disposant d'une loi divine encadrant la vie de ses croyants. Mais pour les shaykhis kirmānī, une partie importante des autorités religieuses cléricales ou soufies commettent fondamentalement les mêmes erreurs et égarent de plus la population, qui les suit très majoritairement. Muḥammad Ḫān Kirmānī illustre son propos par deux exemples issus du domaine du droit : la prière canonique (*ṣalāt*) et le jeûne. Il affirme que la prière canonique doit être accomplie car elle a été ordonnée par Dieu. Prier, jeûner ou réaliser tout acte sur les ordres de toute autre forme d'obéissance

129. *Ibid*, p. 69-70.
130. Il est délicat de proposer une traduction du terme *ʿuqalā*. Ce vocable peut prendre des significations différentes, notamment au cours de la période qajare. J'ai proposé le terme « sage » qui n'est pas une traduction littérale, mais me semble plus adéquat pour transcrire l'idée de Muḥammad Ḫān Kirmānī. Il désigne ici les érudits acquérant leur science de l'enseignement des imâms. Pour un aperçu des différents sens possibles de ce terme, voir M. Bayat, « The *Rowshanfekr* in the Constitutional Period : An Overview », dans *Iran's Constitutional Revolution*, p. 165-191.
131. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », p. 71.

constituent une preuve de mécréance[132]. C'est à cela qu'il assimile explicitement l'*iǧtihād*, au même titre que l'opinion personnelle (*ra'y*) :

> Si Dieu ordonne la prière, celle-ci doit être accomplie et s'il ordonne le jeûne, celui-ci doit être réalisé. Or si quelqu'un effectue cette même prière sur l'ordre du Diable (Šayṭān), de l'*iǧtihād* ou de l'opinion personnelle (*ra'y*), il devient mécréant[133].

Du fait de l'usage de l'*iǧtihād*, Muḥammad Ḫān Kirmānī déclare que le clergé a accoutumé la population à des modifications de la charia et de la religion[134]. Ainsi, dans un contexte marqué par l'influence croissante de l'Occident sur l'Iran et l'islam, le recours à l'*iǧtihād* peut entraîner le rejet graduel de l'islam et de la charia. Cette argumentation, à l'encontre des conjectures et de l'*iǧtihād*, constitue un autre aspect complexe de la réaction des shaykhis kirmānī à l'influence croissante de l'Occident en Iran. Ces idées sont développées dans des ouvrages shaykhis kirmānī rédigés au cours du XXe siècle, notamment dans l'*Iǧtihād va taqlīd* d'Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī[135]. Ce dernier condamne l'usage, par les *muǧtahid*, de leur *'aql* et leur *iǧtihād* pour établir des décrets religieux[136]. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī considère même que c'est au nom de l'*iǧtihād* que les musulmans ont rejeté 'Alī et affaibli l'islam, immédiatement après la mort du Prophète Muḥammad[137]. 'Abd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī a lui aussi analysé ce concept dans son ouvrage *Naẓarī ba qarn-i bīstum*, qui développe une critique de l'occidentalisation de l'Iran au XXe siècle, particulièrement de ses classes supérieures. Il affirme que les *muǧtahid* portent une responsabilité importante dans la diffusion des conjectures en Iran, lorsqu'ils rendent la charia, et donc la religion, modifiable grâce à l'*iǧtihād* :

132. Les maîtres soufis chiites considèrent que le croyant doit recevoir l'ensemble des ordres concernant la prière d'un « donneur d'ordres divins » (*āmīr-i ilāhī*), à savoir un ouléma autorisé par Dieu (*ma'ḏūnīn Allāh*). Sur ce sujet, voir Sh. Pazouki, « *Fiqh* et soufisme », p. 120. Dans l'osulisme, sans un *taqlīd* réglé sur un *muǧtahid*, la prière est souvent considérée comme invalide (*bāṭil*).

133. Muḥammad Ḫān Kirmānī, « Risāla-yi ǧavāb 'Abd al-'Alī Ḫān Adīb al-Mulk », p. 100.

134. Déjà Sayyid Kāẓim Raštī fit les mêmes commentaires dans son *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, p. 13.

135. Dans cet ouvrage, Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī affirme être capable d'apporter 70 versets coraniques et plus de 1200 *ḥadīṯ* interdisant scrupuleusement l'usage de la conjecture en islam (*Iǧtihād va taqlīd*, p. 92).

136. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*, p. 9, 67-69.

137. *Ibid*, p. 168.

> Les hommes agissent selon leurs propres croyances et accusent la religion islamique véritable. Ils croient que l'islam est une religion vivante et qu'il est permis de croire à l'*iǧtihād* et à l'action au sein de cette religion. Ils croient qu'il est permis au *muǧtahid* de pratiquer l'*iǧtihād* face à tout événement. Ils croient qu'il est nécessaire de l'adapter quotidiennement. Ils croient que le décret du *muǧtahid* est celui de Dieu et du Prophète. Et si vous comprenez ces propos, vous verrez qu'ils signifient que les décrets d'aujourd'hui ont soit été révélés par Dieu, soit ne l'ont pas été. Vous comprendrez si le Prophète les a lui-même transmis ou non. Vous comprendrez que le *muǧtahid*, sur l'ordre de sa rationalité imparfaite (*ʿaql-i nāqiṣ*), transforme l'islam en une religion imparfaite. Le *muǧtahid* croit qu'il peut prendre un décret puis le présenter tel un décret divin, sans que Dieu le lui ait révélé ou sans qu'il l'ait tiré de l'enseignement du Prophète, alors que le Prophète de Dieu lui-même n'en prenait pas sans que Dieu le lui ait révélé[138].

Épilogue

Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et Muḥammad Ḫān Kirmānī sont certainement les religieux chiites de la période qajare qui ont produit le plus grand nombre de réfutations du babisme. Il est intéressant de noter que, malgré la naissance plus tardive du shaykhisme bāqirī, des religieux de cette branche rédigèrent également des réponses conséquentes au babisme. Enfin, les oulémas shaykhis tabrīzī ont joué un rôle de premier plan dans le tribunal qui a condamné le Bāb à mort. On a pourtant souvent considéré et résumé le shaykhisme à un seul trait d'union entre le chiisme majoritaire *uṣūlī* et le babisme. Au-delà de l'absence d'études de l'œuvre des successeurs de Sayyid Kāẓim Raštī, ce qui paraît le plus étonnant est certainement l'interprétation de l'histoire du shaykhisme originel, à travers le seul prisme de la formation plus tardive du babisme et du bahaïsme. La recherche de la vérité historique semble alors écartée au profit d'un discours historique attestant l'idée de l'origine shaykhie du babisme et du caractère « révolutionnaire » du shaykhisme originel comme du babisme et du bahaïsme. Ainsi des auteurs tels que Louis-Alphonse Nicolas, M. Bayat ou même D. MacEoin ne considèrent-ils l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī que comme une réaction « conservatrice » du mouvement shaykhi contre le « progressisme » incarné par le babisme, fidèle quant à lui à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī. D'une part, ces travaux souffrent souvent de jugements de valeur sur l'islam qu'ils

138. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Naẓarī ba qarn-i bistum*, p. 88.

estiment évident, et, d'autre part, on remarque que les auteurs connaissent très mal ou feignent d'ignorer l'œuvre de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de ses successeurs à la tête de la branche shaykhie kirmānī.

Les traités de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de Muḥammad Ḫān Kirmānī sur l'Occident nous semblent de plus importants lorsqu'il s'agit d'estimer l'impact de l'influence européenne sur la doctrine chiite. La réaction des maîtres shaykhis kirmānī face à la pression croissante de l'Occident sur l'Iran et le monde musulman dans la seconde moitié du XIXe siècle est particulièrement tranchée. Ces ouvrages se distinguent des autres traités rédigés sur l'Occident au cours de la même période par d'autres oulémas chiites en raison de leurs spécificités doctrinales, notamment la foi dans le *rukn-i rābiʿ* et l'apolitisme. On notera surtout à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, des ouvrages ou des articles rédigés par des musulmans réformistes, panislamistes ou mêmes par des nationalistes iraniens, en réaction à l'impérialisme européen, dans lesquels est essentiellement repris le discours sur la défense des « fondements de l'islam » face à l'Occident menaçant et sont proposés, à partir de l'avènement du mouvement constitutionnel, des projets de loi et un autre modèle politique pour l'Iran[139].

Enfin, les traités de Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī et de Muḥammad Ḫān Kirmānī sont essentiels pour comprendre l'attitude des shaykhis kirmānī vis-à-vis du domaine politique. On peut être surpris par le recours systématique à la doctrine du quatrième pilier. C'est au nom du *rukn-i rābiʿ* que les shaykhis kirmānī justifient une approche du monde suspicieuse à l'égard de toute forme de détachement de l'enseignement des imâms, qu'ils considèrent comme fondamentalement quiétiste et appelant à l'obéissance au souverain. En dépit de l'hostilité du clergé envers le mouvement babi et de l'influence grandissante de l'Europe en Iran, ces questions n'ont eu que peu d'effet sur un possible rapprochement entre chiites shaykhis et chiites non-shaykhis. Au contraire, une partie du clergé a accusé les shaykhis d'être à l'origine de ces bouleversements sociétaux brutaux, et les shaykhis kirmānī ont réaffirmé leur condamnation du recours à l'*iǧtihād*, re-légitimé leur doctrine et leur modèle communautaire, et même renforcé leur foi dans l'apolitisme. Ce recours

139. Le concept de défense des « fondements de l'islam » (*bayḍāh-yi islām*) constituait l'un des principaux imaginaires politiques qui irriguaient alors la société iranienne, et il était particulièrement mobilisé. Pour un apercu de cette littérature au cours du mouvement constitutionnel, voir Ġ.Ḥ. Zargārī Nižād (éd.), *Rasāʾil-i mašrūṭiyyat. Hiǧda risāla va lāyiḥa darbāra-yi mašrūṭiyyat*, Téhéran, 1377š./1998-1999 ; Idem, *Rasāʾil-i mašrūṭiyyat. Mašrūṭa ba ravāʾyat-i muvāfiqān va muḫālifān*, 2e éd, 2 vols, Téhéran, 1390š./2011-2012 ; M.Ḥ. Raǧabī (éd.), *Maktūbāt va bayānāt-i siyāsī*, vol. 2-4.

systématique au *rukn-i rābiʿ* démontre, selon nous, que ni Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, ni les futurs maîtres shaykhis ne désiraient assumer un quelconque rôle politique. Leur raisonnement reste fondamentalement religieux. Au sein de la communauté shaykhie kirmānī, cette argumentation tend aussi à réaffirmer la foi dans la perfection du message des imâms, ainsi que dans leur organisation communautaire. Face à ce monde musulman toujours plus fragilisé, notamment en raison de sa fascination croissante pour l'Occident, les shaykhis kirmānī devaient veiller à structurer et à organiser leur vie communautaire. Les deux maîtres kirmānī posent également, tel un dogme établi, leur désintérêt pour la sphère politique. En effet, ils n'encouragent absolument pas le lecteur à s'investir auprès des populations musulmanes. Tout cela laisse entendre que c'est essentiellement auprès de la communauté shaykhie kirmānī que le fidèle peut trouver réconfort et soutien dans un monde décadent.

En ce sens également, le *Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād* peut-être lu comme un manifeste des idées des shaykhis kirmānī sur le monde et leur communauté, laquelle apparaît comme le dernier rempart contre l'ignorance en initiant à la connaissance de l'Imām. Au cours du XXe siècle, plusieurs ouvrages shaykhis kirmānī exprimant cette vision ont été publiés[140].

140. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Naẓarī ba qarn-i bistum* ; Idem, *Siyāsat-i mudun*.

Conclusion

La naissance de l'École shaykhie au début de l'époque qajare nous semble être l'un des défis doctrinaux majeurs qu'ait eu à affronter le clergé *uṣūlī* alors dominant en Iran, comme dans le reste du monde chiite. Au-delà de la critique de l'*iǧtihād* et des *uṣūl-i fiqh* déjà engagée par les auteurs *aḫbārī* depuis le début du XVIIe siècle, les shaykhis kirmānī ont plus largement revendiqué la restauration de l'enseignement des imâms. C'est en ce sens qu'ils ont insisté sur la position centrale de la doctrine du *rukn-i rābi'* jusqu'alors discutée en termes d'« éléction des chiites », d'« hommes de l'invisible » ou des « gens de la vérité ». Les maîtres shaykhis kirmānī ont plus généralement rappelé l'importance capitale de l'enseignement des imâms contenu dans les *ḥadīṯ*, critiqué le soufisme et la pensée développée par les membres de l'École philosophique d'Ispahan. La consolidation du shaykhisme dans des localités spécifiques comme Kerman ou Tabriz fut par ailleurs rapide même si, hors de ces villes, les ralliements s'avèrent peu nombreux. La constitution par certains shaykhis de biens en *waqf* pour financer l'organisation de ces communautés fut décisive. Cela a notamment permis à la communauté shaykhie kirmānī de faire de l'école Ibrāhīmiyya leur centre, d'y organiser des cérémonies religieuses et de diffuser les ouvrages de l'École. Ces *waqf*, qui assuraient les besoins des communautés shaykhies de façon pérenne, cristallisèrent de nombreuses tensions et furent ainsi régulièrement la cible des opposants au shaykhisme.

Si les maîtres shaykhis kirmānī sont peu intervenus sur des questions ne se rapportant pas strictement à la doctrine et ont plaidé en faveur de l'apolitisme et de la soumission au souverain, leurs réactions face à l'émergence du babisme ainsi qu'à la pression croissante de l'Occident sur l'Iran et le monde musulman dans la seconde moitié du XIXe siècle sont particulièrement tranchées. Ainsi ont-ils systématiquement déconstruit et réfuté l'argumentation du Bāb et encouragé l'État qajar et les Iraniens à réagir rapidement et fermement au babisme. Sans engager les Iraniens à investir le champ politique, ce qu'il leur semblait proscrit par l'enseignement des imâms, les maîtres shaykhis kirmānī encouragèrent la population à veiller au maintien du caractère islamique de l'Iran dans un contexte marqué par l'influence croissante des puissances européennes. Nous constatons par ailleurs que les oulémas shaykhis bāqirī et tabrīzī ont également été particulièrement actifs dans la réfutation du babisme.

On a cependant noté que les diverses branches shaykhies, dont les différences étaient mal connues, ont incarné des positions très divergentes, que cela concerne les champs doctrinal et politique. En conséquence, le shaykhisme kirmānī fut à contre-courant de l'évolution du chiisme vers une idéologie politique à la période moderne et contemporaine. C'est peut-être aussi à ce titre que H. Corbin a évoqué un « intégrisme shaykhi », au sens étymologique, affirmant que le shaykhisme kirmānī est une restauration et une réformation de l'islam chiite, mais non une « novation »[1].

Cependant, bien que l'œuvre doctrinale des maîtres shaykhis, en particulier kirmānī, fût majeure au cours de la période pahlavi, la fin de l'ère qajare est souvent perçue comme mettant un terme au rôle central du shaykhisme dans les débats doctrinaux animant le chiisme. Plusieurs raisons l'expliquent.

Premièrement, la thèse selon laquelle le shaykhisme aurait assuré le lien entre l'islam chiite et le babisme, puis le bahaïsme, a réduit le shaykhisme à ses seuls cofondateurs que furent Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāẓim Raštī, ce qui a éclipsé ses évolutions postérieures.

Deuxièmement, les concepts principaux du shaykhisme ont été introduits par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Sayyid Kāẓim Raštī et Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī, puis enrichis par leurs successeurs qui n'en ont pas conçu de nouveaux, ce qui contribue au moindre intérêt porté jusqu'ici à leur production doctrinale. Le départ pour Qom, en 1921, de Šayḫ 'Abd al-Karīm Ḥā'irī Yazdī (m. 1937) a propulsé cette ville au rang de principal centre d'étude du clergé chiite au XXe siècle, et a de plus renforcé l'influence de l'osulisme en Iran. Dès lors, les différentes communautés shaykhies ont rencontré davantage de difficultés pour s'implanter dans de nouvelles localités, et, dans certaines villes et régions d'Iran, son influence s'est amenuisée.

Enfin, suite aux haines dont les communautés shaykhies ont été victimes au cours du XIXe siècle, elles durent faire preuve d'une grande prudence, voir d'un effacement. Les violences extrêmes qui secouèrent Hamadan au mois de šawwāl 1315/février 1898 aboutirent au départ de la communauté shaykhie de la ville. L'étude de ces conflits entre chiites shaykhis et non-shaykhis, ou *bālāsarī*, à l'époque qajare, ouvre par ailleurs de nouvelles perspectives sur l'étude de la société iranienne à la période moderne. En effet, comme les minorités non-musulmanes, les minorités intra-chiites shaykhies et soufies semblaient elles aussi exposées aux discriminations et aux violences.

Malgré un contexte défavorable, les maîtres shaykhis kirmānī furent néanmoins prolifiques au cours du XXe siècle, tandis que les autres branches se

1. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, p. 206, 211.

sont maintenues jusqu'à nos jours. Aussi l'influence du shaykhisme tabrīzī dépasse-t-il aujourd'hui les frontières de l'Iran, le Koweït étant devenu leur nouveau centre d'études et de diffusion de leurs ouvrages dans le monde arabe. Le shaykhisme bāqirī, en revanche, est resté plus confiné à de petites localités en Iran et n'a pas trouvé de relais à l'extérieur du pays. Les shaykhis kirmānī ont complexifié et renforcé leur organisation communautaire, bénéficiant, jusqu'à la fin des années 1970, du statut de centre spirituel conféré à l'école Ibrāhīmiyya à Kerman. Ils pouvaient notamment y recevoir des étudiants non-iraniens. C'est aussi au cours du XXe siècle qu'ils ont commencé à publier une partie de leurs œuvres, grâce à leur maison d'édition Saʿādat. Sans introduire de nouveaux concepts, les maîtres shaykhis kirmānī contemporains ont rédigé des ouvrages parmi les plus importants de l'École. Ils portent sur des sujets aussi centraux que la question de l'*iǧtihād* dans le droit chiite[2], la relation entre le chiisme et la politique[3], et bien sûr le quatrième pilier[4]. Il s'agit dans chaque cas de professions de foi pédagogiques et donc accessibles à de nombreux lecteurs, bien que denses. L'avènement du régime révolutionnaire en Iran en 1979-1980 a cependant coupé court à cette dynamique et considérablement restreint les capacités des oulémas shaykhis à faire connaître leur doctrine, et, aujourd'hui, en Iran, les nouvelles adhésions au shaykhisme semblent très rares. Ainsi, le transfert du centre de l'École à Bassorah en 1979, puis la guerre Iran-Irak et plus largement les relations tendues entre ces deux États jusqu'en 2003, relations qui n'ont pas facilités les liens entre les communautés shaykhies d'Iran et d'Irak, et enfin les bouleversements liés à la chute du régime baathiste en 2003 sont autant d'élements qui marquent une nouvelle période de l'histoire sociale et doctrinale du shaykhisme.

Nous pouvons aussi noter que si le shaykhisme se développa essentiellement en Iran et en Irak et continue à être ostracisé, la figure de Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī est encore une source de fierté pour l'ensemble des chiites de l'est de la péninsule Arabique. On constate que les notices consacrées à Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī dans les dictionnaires biographiques composés dans cette région sont exceptionnellement riches, fournies et élogieuses, même lorsque leurs auteurs ne sont pas shaykhis[5].

2. Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī, *Iǧtihād va taqlīd*.
3. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Siyāsat-i mudun*.
4. ʿAbd al-Riḍā Ḫān Ibrāhīmī, *Dūstī-yi dūstān*.
5. Voir en particulier Hāšim Muḥammad al-Šaḫṣ, *aʿlam haǧar min al-madiyyin wa-l-muʿaṣirīn*, vol. I, Beyrouth, 1996-2006, p. 145-297 (Mentionné par T. Mathhiesen dans « Mysticism, Migration and Clerical Networks », p. 3).

Ce travail sur l'histoire sociale et intellectuelle de l'École shaykhie ou des Écoles shaykhies, qui est aussi celle de la naissance d'un courant religieux, de son développement et de son maintien dans un milieu généralement hostile, interroge par ailleurs la remarquable pérennité de nombreuses minorités musulmanes à travers les siècles, en Iran comme ailleurs dans le monde musulman. En milieu chiite notamment, si l'osulisme domine depuis l'avènement des Safavides, le clergé semble paradoxalement avoir besoin de ces courants minoritaires, de leur dynamisme indispensable à la vitalité intellectuelle et à l'exposé théologique du chiisme. Inversement, et dans une large mesure, le clergé se définit et évolue au regard des doctrines développées par ces courants minoritaires. L'aura conférée au spirituel et le charisme des oulémas que ces mouvements favorisent sont des éléments déterminants pour asseoir l'autorité du clergé. En outre, la survivance de ces groupes lui donne la possibilité de désigner des hétérodoxies et parfois de les livrer à la vindicte, afin de mieux se présenter comme la seule orthodoxie garante de la doctrine, de l'unité de la communauté et de la nation. Le versant le plus ésotérique et le plus initiatique du chiisme n'est donc pas annihilé mais réduit. Cette situation lui assure une plus grande respectabilité dans le monde sunnite. L'exposé de la doctrine du quatrième pilier tel qu'il fut développé par Muḥammad Bāqir Hamadānī montre bien le fonctionnement de ces mécanismes qui tendent à renforcer l'autorité des religieux dans les sociétés chiites, ce qui, *in fine*, peut essentiellement et paradoxalement servir les clercs *uṣūlī* avant tout.

Alors que des chercheurs tels que N. Mottahedeh, A. Amanat et M. Tavakoli-Targhi partagent l'idée selon laquelle les bahaïs ont constitué par excellence « l'autre » (intérieur) contre lequel s'est forgée « l'identité chiite iranienne moderne », nous proposerions plutôt de considérer qu'une multiplicité de groupes religieux ont constitué cet « autre », et notamment les minorités intra-chiites dans leur diversité, parmi lesquelles les shaykhis[6]. Car c'est aussi au cours du XIXe siècle que les minorités intra-chiites se sont

6. A. Amanat, « The Historical Roots of the Persecution of Babis and Bahais in Iran », dans *The Baha'is of Iran : Socio-Historical Studies*, D. Brookshaw et S. Fazel (éd.), New York, 2007, p. 180-181 ; N. Mottahedeh, « The Mutilated Body of the Modern Nation : Qurrat al-'Ayn Tahirih's Unveiling and the Iranian Massacre of the Babis », *CSSAAME*, vol. 18/2, 1998, p. 38-47 ; Eadem, *Representing the Unpresentable : Historical Images of National Reform from Qajars to the Islamic Republic of Iran*, New York, 2008 ; M. Tavakoli-Targhi, « Bahā'īsetizī va Islāmgarā'ī dar Īrān », *Īrān Nāma*, vol. 19/1-2, 2001, p. 79-124. Dans un article sur le mouvement constitutionnel, M. Momen a, lui, qualifié les bahaïs d'« ennemis intérieurs » (Voir M. Momen, « The Constitutional Movement and the Baha'is of Iran : The Creation of an 'Enemy Within' », *BJMES*, vol. 39/3, 2012, p. 328-346).

structurées, précisément au moment ou l'« autre » extérieur, l'Occident, est apparu toujours plus dangereux. Cette double menace perçue par la majorité des chiites a également contribué à l'accélération de l'évolution de l'osulisme, notamment vers un clergé toujours plus organisé et hiérarchisé autour de la maîtrise du *fiqh*. De fait, les shaykhis, comme les autres minorités intra-chiites, furent particulièrement conscients d'apparaître comme l'« autre » intérieur. Dans ce contexte, ils ne cessèrent de clamer, d'une part, la stricte conformité de leur doctrine avec l'enseignement des imâms et, d'autre part, leur hostilité à l'« autre » extérieur, notamment en se mobilisant amplement contre les missionnaires, l'influence occidentale, mais aussi contre le babisme et le bahaïsme, soit un ensemble considéré à la fois comme apostat et hostile à l'islam, et prosélyte envers les musulmans.

Glossaire

ʿadl : justice.
aḫbār : traditions concernant les dits du Prophète. Pour les chiites cela inclut également ceux des imâms.
aḫbārī : chiite imâmite adepte de l'akhbarisme.
āḫūnd : clerc. Ce terme est généralement employé pour désigner un clerc de second rang.
akhbarisme : école de pensée imâmite qui s'oppose à la prédominance accordée au *ʿaql* par l'École théologique rationaliste *uṣūlī* et refuse par là-même l'usage de l'*iǧtihād*. On parle aussi d'École ou de courant traditionaliste en raison de l'importance accordée aux *ḥadīṯ*.
ʿālim : personne qui a étudié la loi religieuse et ses sources (pl. *ʿulamāʾ*).
al-amr bi-al-maʿrūf wa-al-nahy ʿan al-munkar : littéralement « ordonner le bien et prohiber le mal » ; injonction coranique souvent interprétée par les oulémas pour légitimer l'interaction entre religion et politique en islam.
anǧuman : comité, organisation.
ʿaql : la raison ou le résultat de son exercice. Parfois opposé au *naql*, la tradition révélée.
ʿāšūrā : dixième jour du mois de muḥarram qui commémore pour les chiites l'anniversaire du martyr de l'Imām Ḥusayn (m. 60/680).
ʿAtabāt-i ʿaliyāt : littéralement « les seuils élevés » ; ce terme désigne les villes saintes chiites d'Irak où se situent les tombeaux de plusieurs imâms. Il s'agit de Karbala, Kazimayn, Najaf et Samarra.
Āyat allāh : littéralement « signe de Dieu » ; cette expression a progressivement désigné, à la période qajare, les oulémas les plus savants du clergé *uṣūlī*.
azalisme : religion héritière du babisme et fondée par Mīrzā Yahyā Nūrī « Ṣubḥ-i Azal » (m. 1330/1912).
bāb : littéralement « porte » ; vocable désignant également le *nāṭiq-i wāḥid* dans la doctrine du *rukn-i rābiʿ* (quatrième pilier).
babisme : religion fondée par Sayyid ʿAlī Muḥammad « Bāb » (m. 1266/1850) au milieu du XIXe siècle.
bahaïsme : religion héritière du babisme et fondée par Mīrzā Ḥusayn ʿAlī Nūrī « Bahā'ullāh » (m. 1309/1892) dans les années 1850.

bālāsarī : littéralement « au dessus de la tête » ; terme utilisé dans la première moitié du XIX[e] siècle par les shaykhis pour désigner les chiites non-shaykhis et en particulier les *uṣūlī* qui autorisent la prière le dos tourné à l'un des imâms lorsqu'ils lui rendent visite dans son mausolée, ou du côté de ses pieds. Le vocable *bālāsarī* a progressivement désigné les seuls *uṣūlī* hostiles aux shaykhis.
bāradar : littéralement « frères » ; terme technique par lequel les shaykhis kirmānī désignent l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ* ainsi que chaque membre de l'École (pl. *bāradarān*).
barakat : bénédiction.
barzaḫ : il s'agit d'un monde intermédiaire, habité entre la mort et le jour de la résurrection. Ce monde est assimilé à la tombe ; c'est donc un monde que l'on habite seul.
bāṭil : invalide.
bāṭin : caché. S'oppose au *ẓāhir*, l'extérieur/l'apparent.
bidʿat : innovation répréhensible en matière religieuse.
bayḍāh-yi islām : cette expression désigne, au cours de l'époque qajare et surtout lors du mouvement constitutionnel de 1906-1911, les fondements de la civilisation et de l'État islamique.
Daǧǧāl : faux messie et figure du mal dans l'eschatologie islamique.
dāng : l'une des mesures utilisées en Iran.
ḏahabiyya : l'une des principales confréries soufies imâmites d'Iran.
duʿā : prières, supplications.
dūst : ami en persan ; terme technique régulièrement employé par les shaykhis kirmānī pour se désigner.
faqīh : spécialiste du droit canon (*fiqh*).
farang : l'Occident.
farangī : l'Occidental.
farmān : décret établit par un souverain.
fatwa : décret ; opinion exprimée par un ouléma en réponse à une question sur un aspect de la loi religieuse ou sur un cas légal.
fiqh : droit canon ; jurisprudence.
fisād : corruption ; perturbation.
furūʿ: les branches ou dérivés de la religion ou de la loi religieuse, déduits de ses principes (*uṣūl*).
Ġadīr ḫumm : lieu où, selon la tradition chiite, le Prophète aurait annoncé lors de son dernier pèlerinage à La Mecque l'imâmat et désigné ʿAlī comme son successeur.
ġaybat : l'Occultation du douzième imâm.

ġaybat-i kubrā : la grande Occultation. Elle a débuté à la mort du dernier *wakīl* (agent) du douzième imâm en 329/940-941 et continue jusqu'à nos jours.
ġaybat-i ṣuġrā : la petite occultation. Elle a débuté à la mort du onzième imâm Ḥasan Askarī (m. 260/874) et a pris fin à la mort du dernier *wakīl* en 329/940-941 qui marque le début de la grande occultation.
ġulūw : littéralement « exagérationiste » ; utilisé pour désigner l'ensemble des croyances jugées extrémistes.
ḥabba : l'une des mesures utilisées en Iran.
ḥadīṯ : traditions concernant les dits et actes du Prophète. Pour les chiites cela inclut également ceux des imâms.
ḥadd-i šarīʿ : peines légales (pl. *ḥudūd-i šarʿī*).
ḥākim-i šarʿ : responsables religieux.
ḥalāl : ce qui est licite selon la loi musulmane.
ḥarām : ce qui est interdit selon la loi musulmane.
ḥawza-yi ʿilmiyya : écoles religieuses.
ḥayra : littéralement le « doute » ou la « perplexité » ; désigne pour les imâmites la période qui suivit le début de la grande occultation.
ḥuǧǧat : littéralement « preuves ».
ḥukkam : littéralement « gouverneurs » ; désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
ḥukm : décret (pl. *aḥkām*).
ḥukm-i ǧuzʾī : décret partiel.
ḥukm-i ʿurfī : décret coutumier.
ḥukm-i šarīʿ : décret religieux (pl. *aḥkām-i šarīʿ*).
hūrqalyā : terme technique introduit par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī et désignant un monde intermédiaire, entre le monde sensible (*mulk*) et suprasensible (*malakūt*), où serait occulté l'Imām du Temps.
ḥusayniyya : bâtiment religieux prévu pour que les croyants s'y réunissent lors des cérémonies des mois de muḥarram et ṣafar pour commémorer la mort en martyr de l'Imām Ḥusayn à Karbala.
ḫuṭba : prône délivré notamment lors de la prière du vendredi.
ǧamāʿat : communauté.
Ibrāhīmiyya (école) : madrasa fondée par Muḥammad Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr al-Dawla (m. 1240/1824-1825) à Kerman dans la première moitié du XIXe siècle et qui deviendra le principal centre religieux des shaykhis kirmānī jusqu'au début de la révolution islamique iranienne (1979).
ʿidālatḫāna : palais de justice.
iǧāza : certificat attribué par un ouléma à l'un des ses élèves ou de ses pairs pour attester de ses connaissances et parfois lui accorder le statut de *muǧtahid*.

iǧāza-yi riwāyat : autorisation garantissant la capacité à transmettre l'enseignement reçu.
iǧāza-yi dirāyat : autorisation garantissant la capacité à produire un enseignement.
iǧmā' : consensus ; vocable utilisé pour désigner un accord entre les oulémas pour toute question relevant de la doctrine ou du droit.
iǧtihād : effort d'interprétation pour proposer une réponse à un problème de loi religieuse non résolu expressément dans le Coran ou le *ḥadīṯ*.
iḫwān : littéralement « frères » ; terme technique par lequel les shaykhis kirmānī désignent l'une des catégories du *rukn-i rābi'* ainsi que les membres de l'École.
'ilm : la connaissance ; plus particulièrement en matière de loi religieuse (pl. *'ulūm*).
īmān : foi.
imām : littéralement « devant ». Désigne dans le sunnisme ceux qui guident la prière collective dans les mosquées et dans le chiisme les successeurs du Prophète, initiant les croyants à l'ésotérisme de la religion. 'Alī (m. 40/661) est le premier Imâm chiite.
imām-i ǧum'a : L'imâm du vendredi. Celui qui guide la prière du vendredi dans chaque ville.
kāfir : mécréant (pl. *kuffār*).
kašf : le dévoilement spirituel.
kašfiyya : du terme *kašf*, le dévoilement spirituel ; les premiers shaykhis se désignèrent un temps sous cette appellation.
Kāẓimiyya : nom de l'une des madrasas shaykhie tabrīzī de Tabriz.
ḫāliṣiǧāt : propriétés d'État.
kufr : mécréance.
laqab : nom honorifique.
lūṭī : vocable désignant les marginaux et/ou les brigands.
ma'ād : résurrection.
maḏhab : école religieuse.
maḏhab-i ǧa'farī : « école ja'farite » ; terme souvent utilisé par les partisans du panislamisme, sunnites ou chiites, pour désigner les imâmites et insister sur les points communs entre sunnisme et chiisme, notamment juridique.
madrasa-yi ǧadīd : « nouvelle école » ayant fait son apparition en Iran à la fin du XIX[e] siècle et proposant un curriculum intégrant un plus large éventail de sciences « auxiliaires » non-religieuses.
Le Dār al-Funūn, l'École Polytechnique de Téhéran, était parfois également qualifiée sous le terme de *madrasa-yi ǧadīd* (nouvelle école).

maǧlis : assemblée, réunion, parlement ; vocable utilisé pour désigner une réunion à caractère religieux ainsi qu'une assemblée politique d'élus.
makrūh : actes déconseillés mais pas interdits selon la loi musulmane.
man : l'une des mesures utilisées en Iran.
marǧaʿ-i taqlīd : littéralement « source d'imitation » ; ce terme désigne dans l'osulisme un *muǧtahid* dont les pratiques et les jugements fournissent un exemple pour ceux qui sont incapables d'exercer un jugement indépendant en matière de loi religieuse (*muqallid*).
marǧaʿiyyat : élaboration de structures hiérarchiques au sein du clergé afin de distinguer le niveau des nombreux *muǧtahid* le composant et émergeant au cours du XIXe siècle.
masǧid : mosquée.
maṣʿūm : littéralement « impeccable » ; désigne dans le chiisme imâmite le Prophète, les douze imâms et Fāṭima (m. 11/632).
mahdī : pour les chiites, le douzième imâm, qui réapparaîtra à la fin de l'Occultation pour établir la vraie foi à travers le monde et ouvrir un règne de justice.
muʿāmala : transaction commerciale.
mubāhila : littéralement « malédiction réciproque » ; forme d'ordalie visant à appeler la malédiction sur son adversaire lors d'une controverse doctrinale pour démontrer son droit.
muḥaddiṯ : ouléma spécialiste du *ḥadīṯ*.
muḥākimāt-i ʿurfiyya : justice des affaires courantes.
muǧaddid : rénovateur. Désigne dans le sunnisme et le chiisme un savant religieux qui emerge au début de chaque nouveau siècle de l'hégire pour renouveler l'islam.
muǧtahid : celui qui pratique l'*iǧtihād*.
mullā : un simple membre du clergé.
muqallid : celui qui est incapable d'exercer un jugement indépendant en matière de loi religieuse et qui est contraint de pratiquer l'imitation, le *taqlīd*, sur un *marǧaʿ-i taqlīd*.
muʾmin : croyant.
muršid : guide spirituel dans la voie soufie.
mušrikīn : polythéiste.
mustaḥab : actes recommandés mais pas obligatoires selon la loi musulmane.
muṭahhirāt : agent purificateur.
mutašarraʿ : littéralement « celui qui mène une vie pieuse » ou « celui qui est versé dans la loi religieuse » ; Il désigne au cours du XIXe siècle les *uṣūlī* par oppositions aux minorités intra-chiites et aux shaykhis en particulier.

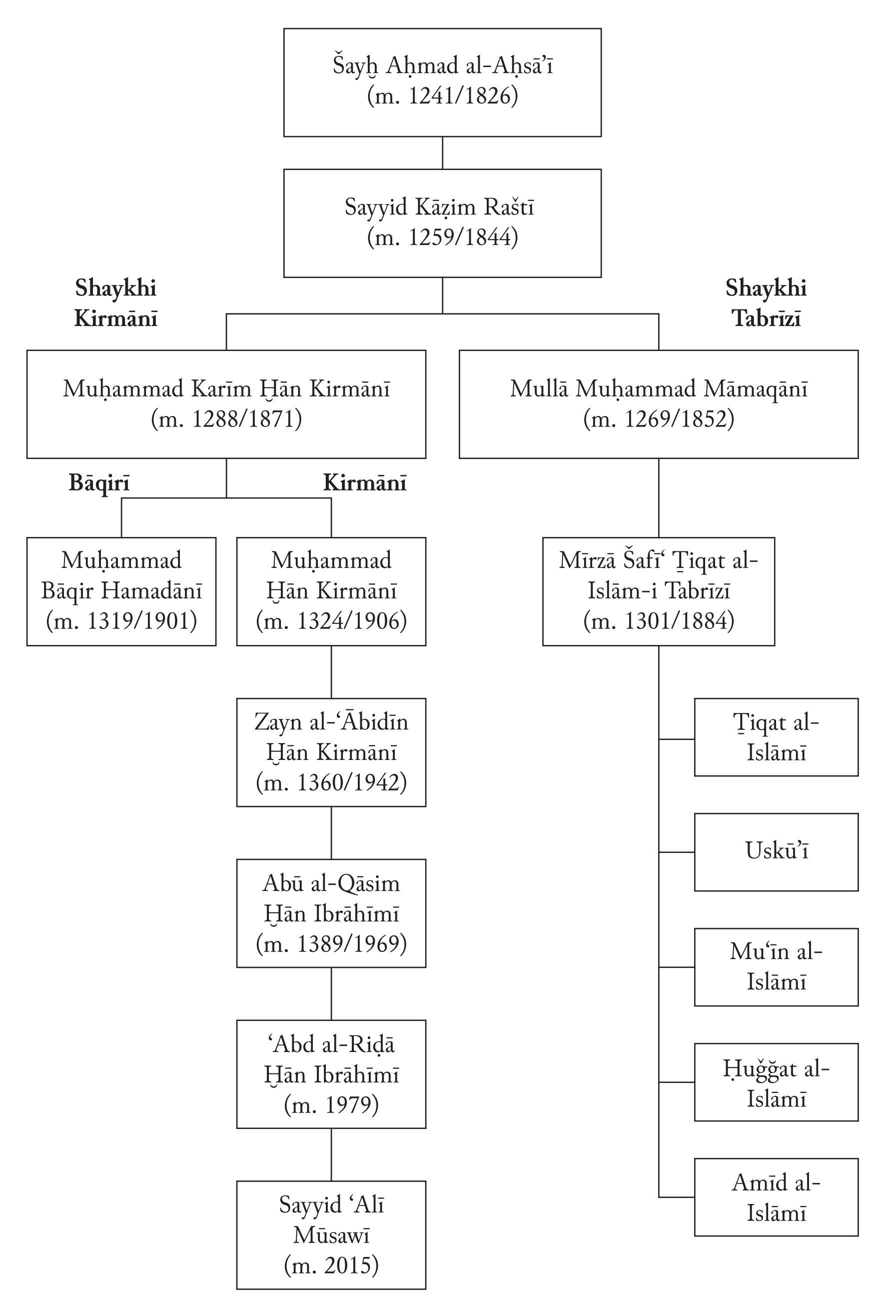
mutawallī : gestionnaire des biens qui ont été transformés en *waqf*.
naǧasāt : impureté rituelle.
naǧis : impur rituellement.
naǧīb (pl. *nuǧabā*) : littéralement « noble » ; ce terme désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
naǧīb-i ǧuz'ī (pl. *nuǧabā-yi ǧuz'ī*) : littéralement « noble partiel » ; ce vocable désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
naǧīb-i kullī (pl. *nuǧabā-yi kullī*) : littéralement « noble complet » ; ce terme désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
nā'ib : représentant. Souvent utilisé pour désigner un représentant de l'Imām caché.
nā'ib-i ʿāmm : représentant généraux ; figure religieuse du clergé, ou le clergé dans son ensemble, qui agit comme représentant de l'Imām du Temps
nā'ib-i ḫāṣṣ : représentant exclusif ; personne désignée par l'Imām caché comme son représentant personnel.
naql : littéralement « transmission » ; désigne tout texte sacré d'autorité en islam comme le Coran ainsi que les *ḥadīṯ*.
naqīb (pl. *nuqabā*) : littéralement « chef » ou « guide » ; ce terme désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
naqīb-i ǧuz'ī (pl. *nuqabā-yi ǧuz'ī*) : littéralement « chef partiel » ou « guide partiel » ; ce vocable désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
naqīb-i kullī (pl. *nuqabā-yi kullī*) : littéralement « chef complet » ou « guide complet » ; ce terme désigne l'une des catégories du *rukn-i rābiʿ*.
nāṭiq-i wāḥid : littéralement le « parlant unique » ; la catégorie la plus élevée dans la hiérarchie spirituelle du *rukn-i rābiʿ*.
nāẓir : celui qui surveille la bonne gestion du *waqf* de la part du *mutawallī*.
niʿmatullāhiyya : l'une des principales confréries soufies imâmites d'Iran.
osulisme : école théologique imâmite accordant une prédominance à l'usage de la raison (*ʿaql*) et reconnaissant l'usage de l'*iǧtihād* pour l'établissement du droit religieux. On parle aussi d'École ou de courant rationaliste.
pādišāh-yi islām-panāh : littéralement « roi, refuge de l'islam » ; l'un des titres du Šāh à l'époque qajare.
pādišāh-yi šarīʿa-panāh : littéralement « roi, refuge de la charia » ; l'un des titres du Šāh à l'époque qajare.
pīšnamāz : celui qui dirige une prière commune.
puštīsarī : littéralement « derrière la tête ». Les shaykhis se désignaient également sous ce terme au début du XIXe siècle pour s'opposer aux chiites *bālāsarī* qui prient devant la tombe des imâms lorsqu'ils se rendent en pèlerinage sur leurs tombeaux.

qānūn : loi.
qaḍā'iyya-yi šarī'a : justice religieuse.
qāḍī : juge.
qiyāmat : parousie du Messie.
quṭb : littéralement « pôle » ; ce terme technique désigne notamment dans le soufisme chiite le maître au sommet de la hiérarchie d'un ordre soufi.
quṭb-i 'ālam : littéralement « pivot de l'univers » ; l'un des titres du Šāh à l'époque qajare.
ra'ayat : sujets.
rawḍāh-ḫwānī : celui qui est chargé lors des cérémonies de deuil de conter à l'assemblée l'histoire des martyrs et en particulier des imâms.
riǧāl al-ġayb : littéralement « les hommes de l'invisible » ; désigne dans la doctrine shaykhie kirmānī du *rukn-i rābi'* l'élite initiée et occultée.
risāla : traité.
rīš sifīdān : littéralement « les barbes blanches » ; désigne les anciens jouissant d'une autorité sur la vie de la communauté et du quartier auxquels ils appartiennent.
rukn : pilier.
rukn-i rābi' : littéralement « le quatrième pilier » ; il s'agit du quatrième *uṣūl-i dīn* théorisé par le maître shaykhi kirmānī Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (m. 1288/1871).
ṣadr-i a'ẓam : le chef des ministres.
ṣāḥib al-amr : littéralement le maître du Temps ; titre désignant le douzième imâm ; nom de l'une des principales madrasa shaykhies tabrīzī à Tabriz.
salṭanat : autorité officielle ; monarchie.
ṣāmit : littéralement « muet » ; désigne dans la doctrine du *rukn-i rābi'* le statut de toute personne n'étant pas autorisée à s'exprimer (*nāṭiq*).
silsila : littéralement la « lignée » ; peut aussi être synonyme d'ordre ou de confrérie.
sayyid : un descendant du Prophète.
šahīd : martyr.
šahīd-i šuhadā : littéralement « le martyr des martyrs » ; expression pour désigner l'Imām Ḥusayn.
šar' : juridiction religieuse.
shaykhisme : école théologico-mystique chiite fondée par Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī (m. 1241/1826) au début du XIXe siècle.
shaykhi bāqirī : nom de l'une des branches du shaykhisme fondée par Muḥammad Bāqir Hamadānī (m. 1319/1901) dans la seconde moitié du

XIX[e] siècle. Ceux-ci sont également connus sous le nom de shaykhis mīrzā bāqiriyya, hamadānī ou ǧandaqī.
shaykhi kirmānī : nom de l'une des branches du shaykhisme fondée par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī (m. 1288/1871).
shaykhi tabrīzī : nom de l'une des branches du shaykhisme fondée principalement par des oulémas originaires de Tabriz dont Mullā Muḥammad Māmaqānī (m. 1269/1852), Šafīʿ Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1301/1884) et Muḥammad Bāqir Uskū'ī (m. 1301/1883).
širk : associationnisme.
Šayṭān : le Diable.
tabarra' : littéralement la « dissociation » ou la « haine sacrée » ; désigne dans l'imâmisme l'obligation pour tout fidèle de se dissocier des ennemis des imâms et de leurs alliés.
tafsīr : littéralement « l'exégèse » ou « l'interprétation » ; désigne le plus souvent en islam l'interprétation des textes révélés, Coran ou *ḥadīṯ*.
taḥrīf : doctrine selon laquelle la Torah et les évangiles ont été falsifiés.
taḥrīf al-Qur'ān : doctrine qui établit que le Coran a été falsifié.
takfīr : dénonciation formelle d'un individu comme un infidèle (*kāfir*) par un ouléma.
takiyya : bâtiment où est organisé le *taʿziya*.
ṭālib (pl. *ṭullāb*) : étudiant en science religieuse.
taqiyya : dissimulation prudente de la foi, spécialement en cas de danger.
taqlīd : fait de suivre les pratiques et décrets d'un religieux plus savant en matière de loi religieuse.
al-taqrīb bayna l-maḏāhib al-islāmiyya (*taqrīb al-islāmiyya*) : littéralement le « rapprochement entre écoles théologiques islamiques » ; désigne pour les panislamistes les efforts communs que doivent produire les oulémas sunnites et chiites ainsi que les croyants pour limiter leurs oppositions.
ṭarīqat : littéralement « la voie » ; désigne le plus souvent la voie soufie pour la connaissance mystique. Ce vocable est également synonyme de confrérie soufie.
tawallā' : désigne dans l'imâmisme l'obligation d'amour et de fidélité pour tout croyant envers les imâms, leurs compagnons et leur cause.
taʿziya : commémoration théâtrale des martyrs des imâms, en particulier l'Imām Ḥusayn à Karbala.
tawliyat : la gestion ; notamment celle d'un *waqf*.
ʿulamā' : littéralement « savants » ; titre désignant ceux qui ont étudié la théologie et la loi religieuse.
ummat : communauté.

ʿuqalā : littéralement « usant de la raison » ; désigne généralement à la période qajare les intellectuels ou les érudits.
ʿurf : la loi coutumière ; la juridiction séculière.
uṣūl-i dīn : les principes de la religion.
uṣūl-i fiqh : les principes du droit canon.
uṣūl-i maḏhab : les principes de l'École.
uṣūlī : chiite imâmite partisan de l'osulisme.
tawḍīh al-masāʾil : traité pratique de droit canon.
valīʿahd : successeur désigné du Šāh ; à la période qajare ce dernier était généralement également gouverneur de l'Azerbaïdjan.
wāʿiẓ : prêcheur.
wāǧib : ce qui est obligatoire dans la loi musulmane.
wakīl : littéralement « représentant ».
walī (pl. *awliyāʾ*) : littéralement « ami » ; désigne les plus proches êtres de Dieu, prophètes, imâms ou autres.
wāqif : celui qui transforme un bien en *waqf*.
waqf (pl. *awqāf*) : bien de mainmorte. Donation pieuse de proprietés à des institutions religieuses ou de charité.
waqf-i ʿāmm : bien de mainmorte d'utilité publique.
waqf-i ḫāṣṣ : bien de mainmorte à but familial.
waqfnāma : document qui officialise la mise en *waqf* d'un bien.
waṣiyyatnāma : testament.
wilāyat : loyauté et dévotion d'un croyant chiite pour les imâms et le Prophète.
wilāyat-i āzādī : littéralement « le pouvoir de la liberté » ou « le territoire de la liberté » ; dans l'œuvre des shaykhis kirmānī ce terme a désigné un lieu où la loi divine ne serait plus respectée voire bafouée.
wilāyat-i faqīh : gouvernement du juriste-théologien.
wahhabisme : doctrine fondée dans la péninsule arabique par Muḥammad b. ʿAbd al-Waḥḥāb (m. 1206/1792). Issue du hanbalisme, le wahhabisme est virulement anti-chiite. Plusieurs massacres de chiites dans la péninsule arabique et dans les *ʿAtabāt* furent commis par les wahhabites au cours des XVIIIe et XIXe siècles.
yaqīn : littéralement « certain » ; utilisé pour désigner un point de doctrine solide et prouvé.
ẓann : conjectures ; suppositions.
ẓannī : conjectural.
ḍarūriyyat-i dīn : littéralement « nécessité religieuse » ; désigne toute croyance ou aspect de la pratique considéré comme obligatoire.
ẓill Allāh : littéralement « ombre de Dieu » ; l'un des titres du Šāh à l'époque qajare.
ẓuhūr : terme employé pour désigner la parousie de l'Imām caché.

Organigramme de l'École shaykhie



Bibliographie

Sources d'archives consultées

Daftar-i asnād va šināsā'ī mawqūfāt, Téhéran :

Dossier Kermān n°155.
Dossier Kermān n°155/sous-dossier n°1347.
Dossier Kermān n°427.
Dossier Téhéran n°13.
Dossier Téhéran n°34.
Dossier Téhéran n°232.

Idāra-yi kull-i awqāf va umūr-i ẖayriyya-yi ustān-i Kirmān : dossier n°623.

Government of Great Britain, *Correspondance respecting the Persian Tobacco Concession*, Accounts and Papers (32), vol. LXXIX, 1892.

Government of Great Britain, *Diplomatic and Consular papers*, Report n° 3682 (Report of the Year 1905-1906 on the Trade of the Kerman Consular District).

Sources publiées en arabe et en persan

Anonyme, *Kitāb-i siyāsat al-muḥammadiyya va siyāsat al-ḥusayniyya*, Machhad, Tūs, [s. d.].

Abādī, Dihqān Karīm, *Risāla-yi šadd al-wiṯāq dar ǧavāb-i tatmīm-i risāla-yi iǧtihād va taqlīd Āqā-yi Abū al-Qāsim Ḫān Ibrāhīmī Kirmānī dar maṭlab-i waḥdat-i nāṭiq*, [s. l.],1327š./1948-1949.

Ābādiyān, Ḥusayn, *Andīša-yi dīnī va ǧunbiš-i ḍidd-i riǧī dar Īrān*, Téhéran, 1376š./1997-1998.

'Abbāsī, Ḥāǧǧī et Ǧa'far **Pūr** (éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc III : *Čahār Maḥall va Baḫtiyārī, Zanǧān va Luristān*, Téhéran, Sazmān-i awqāf va umūr-i ẖayriyya, 1386š./2007-2008.

Ādamiyyat, Ferīdūn, *Amīr Kabīr va Īrān*, Téhéran, 1334š./1955-1956.

Andīša-hā-yi Mīrzā Āqā Ḫān Kirmānī, Téhéran, 1346š./1967-1968.
Andīša-hā-yi Mīrzā Fatḥ ʿAlī Āḫūndzāda, Téhéran, 1349š./1970-1971.
Andīša-hā-yi taraqī va ḥukūmat-qānūn : ʿaṣr-i sipahsalār, Téhéran, 1351š./1972-1973.
Afkār-i iǧtimāʾī va siyāsī va iqtiṣādī dar āṯār-i muntašir-i našuda-yi dawrān-i qāǧār, Téhéran, 1356š./1977-1978.
Ādamiyyat, Ferīdūn et Humā Nāṭiq, *Afkār-i iǧtimāʾī va iqtiṣādī dar nivišti-hā-yi dawrān-i qāǧār*, Téhéran, 1358š./1979-1980.
ʿAḍud al-Dawla, Sulṭān Aḥmad Mīrzā, *Tārīḫ-i ʿAḍudī*, ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾī (éd.), Téhéran, Bābak, 2535Shsh/1976-1977.
Afrāsyābī, Bahrām, *Tārīḫ-i ǧamāʿat-i bahāyāt*, Téhéran, 1368š./1989-1990.
Afšār, Īraǧ (éd.), *Rūznāma-yi ḫāṭirāt-i Iʿtimād al-Salṭana*, Téhéran, 1350š./1971-1972.
« Waqfnāma-yi madrasa-yi Sulṭānī-yi Kāšān », *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. 23, 1357š./1978-1979, p. 95-108.
Afšārī, Mihrān, *Čahārda risāla dar bāb-i futuwwat va aṣnāf*, Téhéran, Našr-i čišma, 1381š./2002-2003.
Futuwwatnāma-hā va rasāʾil-i ḫāksāriyya, Téhéran, Pāžūišgāh-yi ʿulūm-i insānī va muṭāliʿāt-i farhangī, 1382š./2003-2004.
Sī futuwwatnāma-yi dīgar, Téhéran, Našr-i čišma, 1381š./2002-2003.
Aḫbārī Nayšābūrī, Mīrzā Muḥammad, *Maṣādir al-anwār fī l-iǧtihād wa-l-aḫbār*, Bagdad, 1341/1922-1923.
Maṣādir al-anwār fī l-iǧtihād wa-l-aḫbār, ms. n°3682/1, bibliothèque Marʿashi, Qom.
Risāla dar šahādat bar wilāyat dar aḏān, ms. n°2797/6, bibliothèque du Majlis, Téhéran.
Al-Aḥsāʾī, Muḥammad ʿAlī, *Masālik al-afhām wa-l-nūr al-munǧī min al-ẓulām*, éd. Litho., Téhéran, 1329/1911-1912.
Al-Aḥsāʾī, Šayḫ ʿAbd Allāh, *Šarḥ-i ḥālāt-i Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī*, éd. Litho., Bombay, 1310/1892-1893.
Al-Aḥsāʾī, Šayḫ Aḥmad b. Zayd al-Dīn, *Ǧawāmiʿ al-kalim*, 2 vol., éd. Litho., Tabriz, 1273-1276/1856-1860.
Ḥayāt al-nafs (traduit de l'arabe en persan par Sayyid Kāẓim Raštī), Kerman, Saʿādat, 1353š./1974-1975.
Rasāʾil al-ḥikma, Beyrouth, Dar al-ʿAlamiyya, 1993.
« al-Risāla al-baḥrāniyya », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 217-219.
« Risāla ḏū raʾsayn », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 87-108.
« Risāla fī ǧawāb Āḫūnd Mullā Ḥusayn Anbārī », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860.
« al-Risāla fī ǧawāb masāʾil Fatḥ ʿAlī Ḫān Zand », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. II, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 92-100.
« al-Risāla fī ǧawāb masāʾil Ḥusayn al-ʿUṣfūr », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. II, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 42-46.

« Risāla Raštiyya fī ǧawāb Mullā ʿAlī b. Mīrzā Ǧān Raštī », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860.
« al-Risāla al-ḫāqāniyya », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 120-129.
« al-Risāla al-qaṭīfiyya », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860.
Risāla šarḥ aḥwāl (traduit de l'arabe en persan par Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī), Kerman, Saʿādat, 1387/1967-1968.
« al-Risāla al-sulṭāniyya », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. II, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 245-249.
« al-Risāla al-tawbaliyya (= Lawāmiʿ al-wasā'il) », dans *Ǧawāmiʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860.
Šarḥ al-ʿAršiyya, éd. Litho., Tabriz, 1278/1861-1862.
Šarḥ al-Fawā'id, éd. Litho., [s. l.], 1254/1838-1839.
Šarḥ al-Mašā'ir, éd. Litho., Tabriz, 1255/1839-1840.
« Šarḥ al-Risāla al-ʿilmiyya », dans *Ǧawāmīʿ al-kalim*, vol. I, Tabriz, 1273-1276/1856-1860, p. 166-200.
Šarḥ al-ziyārat al-ǧāmīʿa al-kabīra, éd. Litho., Tabriz, 1276/1859-1860.
Aḥsā'ī, Šayḫ ʿAlī Naqī, *Minhāǧ al-sālikīn*, Tabriz, 1373/1953-1954.
Nahǧ al-maḥāǧǧa, Tabriz, 1373/1953-1954.
Risāla dar ʿilm-i ḫudāvand, [s. l.], [s. d.].
Aḥsā'ī, Šayḫ Muḥammad Abū Ḫumsayn, *Naǧāt al-hālikīn*, Beyrouth, 2003.
Aḥsā'ī, Šayḫ Muḥammad b. Šayḫ Aḥmad b. Zayn al Dīn, *Risāla-yi Šāhzāda*, Beyrouth, 1424/2003-2004.
ʿĀl-i ʿAbd al-Ǧabār, Al-Šayḫ ʿAlī b. Al-Šayḫ Aḥmad, *Ṯamarāṭ lub al-albāb fī abṭāl šabih ahl al-kitāb*, Beyrouth, 1408/1987-1988.
Āl-i ʿAbd al-Ǧabār Qaṭīfī, Šayḫ Muḥammad b. al-Šayḫ ʿAbd al-ʿAlī, *Iṯbāt al-imāma ʿalā al-šuhub al-ṯawāqib fī raǧm šayāṭīn al-nawāṣib*, Qom, 1376š./1997-1998.
Maǧmūʿat rasā'il, [s. l.], [s. d.].
Ṯalāṯ rasā'il, [s. l.], 1416/1995-1996.
Āl-i Dāwūd, Sayyid ʿAlī, « Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr al-Dawla Qāǧār », *Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī*, vol. II, Téhéran (Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī), 1368š./1989-1990, p. 495-497.
Amīn, Sayyid Muḥsin, *Aʿyān al-šīʿa*, 60 vol., Sidon, 1957.
Al-Amīrī, Šayḫ ʿAbd al-Ǧalīl, *Fikr wa minḥāǧ*, Beyrouth, 1413/1992-1993.
Amīrī Kamālābādī, A., *Šinasā'ī-yi silsila-yi šayḫiyya*, [s. l.], 1353š./1974-1975.
Anṣārī, M., *Zindigānī va šaḫṣiyyat-i Šayḫ Murtaḍā Anṣārī*, Téhéran, Ittiḥād, 1380/1960-1961.
Al-Anṣārī, Murtaḍā, *al-Makāsib*, 25 vol., Beyrouth, 1990.
Anṣārī (Muḥaqqiq), Nūšīn, « Kitābḫāna-hā-yi Īrān, az ta'sīs-i Dār al-Funūn tā inqilāb-i mašrūṭiyyat », *Āyanda*, vol. 10/10-11, 1363š./1984-1985, p. 667-679.
ʿArifī, Maḥmūd, *Tābišī az aftāb*, [s. l.], [s. d.].

Aškavarī, Sayyid Ṣādiq, *Asnād-i mawqūfāt-i Iṣfahān*, 3 vol., Qom, Maǧma'-yi ḏaḫā'ir-i islāmī, 1388š./2009-2010.

Astarābādī, Mullā Muḥammad Amīn, *al-Fawā'id al-madaniyya*, éd. Litho., Tabriz, 1321/1904.

Avārih, 'Abd al-Ḥusayn Āyātī Taftī, *al-Kawākib al-durriyya fī ma'aṯir al- bahā'iyya*, 2 vol., Le Caire, 1342/1923-1924.

Bāb, Sayyid 'Alī Muḥammad Šīrāzī, *Bayān* (en arabe), Téhéran, [s. d.].

Dalā'il-i Sab'a, Téhéran, [s. d.].

Kitāb-i bayān-i fārsī, Téhéran, [s. d.].

Muntaḫabāt-i āyāt az āṯār-i ḥaḍrat-i nuqṭa-yi ulā, Téhéran, 1357/1978-1979.

Qismatī az alwāḥ-i ḫaṭṭ-i nuqṭa-yi ulā va Āqā Sayyid Ḥusayn Kātīb, Téhéran, [s. d.].

Bahā'ullāh, Mīrzā Ḥusayn 'Alī Nūrī, *Maǧmū'a-yi alwāḥ-i mubāraka*, Le Caire, 1338/1919-1920.

Baḥr al-'Ulum, Muḥammad b. Mahdī, *al-Fawā'id al-riǧāliyya*, Najaf, 1965-1967.

Baḥrānī, 'Alī b. Ḥasan, *Anwār al-badrayn fī tarāǧim 'ulamā' al-Qaṭīf wa-l-Aḥsā' wa-l-Baḥrayn*, Najaf, 1960.

Baḥrānī, Āqā-yi Šayḫ 'Alī, *Nuzhat dar adāb-i ḥammām raftan va libās pūšīdan va safar kardan*, Kerman, Sa'ādat, 1350š./1971-1972.

Taḏkirat al-muḥibbīn, Kerman, Sa'ādat, [s. d.].

Baḥrānī, Šayḫ Yūsuf, *al-Ḥadā'iq al-nāḍira fī aḥkām al-'itra al-ṭāhira*, 6 vol., Tabriz, 1899-1900. [Voir aussi l'édition de Muḥammad Taqī al-Īrānī, 12 vol., Najaf, 1966].

al-Kaškūl, 3 vol., Karbala, 1961.

Lu'lu'at al-Baḥrayn, Najaf, 1966.

Bāmdād, Mahdī, *Šarḥ-i ḥāl-i riǧāl-i Īrān dar qarn-i 12, 13, 14 hiǧrī*, 6 vol., Téhéran, 1347-1353š./1968-1975.

Bastānī Parīzī, Muḥammad Ibrāhīm, *Ḥamāsa-yi kavīr*, Téhéran, 1356š./1977-1978.

Našrī-yi farhang-i ustān-i haštum, 1334-35š./1955-1957.

Rāhnamā-yi āṯār-i tārīḫ-i Kirmān, Kerman, 1335š./1956-1957.

Beg Dunbūlī, 'Abd al-Razzaq, *Taǧribat al-aḥrār wa-tasliyat al-abrār*, 2 vol., Tabriz, 1349š./1970-1971.

Bihbahānī, Āqā Muḥammad Bāqir, *Risālat al-iǧtihād wa l-aḫbār*, [s. l.], 1313/1895-1896.

Risāla dar iǧtihād va aḫbār, Téhéran, 1314/1896-1897.

Browne, Edward, (éd.), *Nuqtatu'l Kâf [Nuqtat al-Kâf]. Compiled by Hâjjî Mîrzâ Jânî of Kâshân*, Londres/Leyde, 1910.

Corbin, Henry, *Maktab-i šayḫī az ḥikmat-i ilāhī-yi šī'ī* (traduit du français en persan par Farīdūn Bahmanyār), Téhéran, Dānišgāh-i taḥqīqāt-i 'āliyya, 1346š./1967-1968.

Ḏakāvatī Qarāguzlū, 'Alī Riḍā, « Baḥṯ-i intiqādī dar naqd-i šayḫiyya bar ḥikmat-i muta'āliyya », *Mu'ārif*, vol. 51, 1379š./2000-2001, p. 198-216.

Daryāgašt, M.R. (éd.), *Sī guftār darbāra-yi Kirmān. Az maǧmūʿa-yi suḫanrānī-hā-yi haštumīn-i kungra-yi taḥqīqāt-i īrānī – Kirmān – 25-30 šahrīvar 1356*, Kerman, 1357š./1978-1979.
Dāvānī, ʿAlī, *Ustād-i kull Āqā-yi Muḥammad Bāqir b. Muḥammad ākmal maʿrūf ba Waḥīd-i Bihbahānī*, Qom, 1337š./1958-1959.
Durr-i Naǧaf, Sialkot.
Faḍā'ī, Yūsuf, *Taḥqīq dar tārīḫ va falsafa-yi šayḫīgarī, bābīgarī, bahā'īgarī, kasravīgarī*, 6e éd., Téhéran, ʿAṭā'ī, 1363š./1984-1985.
Fasā'ī, Ḥāǧǧī Mīrzā Ḥasan, *Fārs-nāma-yi nāṣirī*, 2 vol., Téhéran, 1312-1313/1894-1896.
Fatḥī, Nuṣrat Allāh, *Zindigī-nāma-yi Šahīd-i Nīknām Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī*, Téhéran, 1352š./1973-1974.
(éd.), *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, Téhéran, 1354š./1975-1976.
Fišāhī, Muḥammad Riḍā, *Vāpasīn ǧanbiš-i qurūn-i vustā'ī dar dawrān-i fi'udal*, Téhéran, 1355š./1976-1977.
Ǧadīd al-Islām, Ḥāǧǧ Ḥusayn Qulī, *Minhāǧ al-ṭālibīn fī l-radd ʿalā al-firqa al-hālika al-bābiyya*, Bombay, 1320/1902-1903.
Ǧaʿfarī Naqvī, Ṯiqat al-Islām-i Tal'at Sayyada, *Awqāf ʿalawī ʿalayhi al-salām*, Karachi, 1426/2005-2006.
Ǧaʿfaryān, Rasūl (éd.), *Mīrāṯ-i islāmī-yi Īrān*, 10 vol., Qom, Kitābḫāna-yi Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-ʿAẓimī Marʿašī Naǧafī, 1373-78š./1994-2000.
Ǧahāngīr Mīrzā Qāǧār, *Tārīḫ-i nū*, ʿA. Iqbāl (éd.), Téhéran, 1327š./1948-1949.
Gawhar, Mullā Mīrzā Ḥasan, *Kitāb-i šarḥ-i ḥayāt al-arwāḥ*, Tabriz, 1376/1956-1957.
Maḫāzin, Téhéran, 1372š./1993-1994.
al-Rasā'il al-muhimma fī l-tawḥīd wa-l-ḥikma, Koweït, [s. d.].
Gawhar, Mullā Mīrzā Ḥasan, Šayḫ Aḥmad **al-Aḥsā'ī** et Mīrzā Ḥasan **Uskū'ī**, *Haḏihi al-maǧmūʿa al-nafasīḥ al-muštamila ʿalā tisʿi rasā'il*, Tabriz, [s. d.].
Gunābādī, Sulṭān ʿAlī Šāh, *Wilāyatnāma*, Téhéran, Ḥaqīqat, 1380š./2001-2002.
Gunābādī, Ḥāǧǧ Sulṭān Ḥusayn, *Nābiġa-yi ʿilm va ʿirfān*, Téhéran, 1350š./1971-1972.
Ḥabībābādī, Muḥammad ʿAlī Muʿallim, *Makārim al-āṯār dar aḥwāl-i riǧāl-i dawra-yi qāǧār*, 5 vol., Ispahan, Kamāl, [s. d.].
Ḥaī'rī, Mīrzā ʿAlī, *Tarǧamat al-Šayḫ ʿAlī Naqī al-Aḥsā'ī*, Najaf, 1964.
Ḥaī'rī, Mīrzā Ḥasan, *Ādamiyyat*, 2 vol., [s. l.], [s. d.].
al-Dīn bayn al-sā'il wa-l-muǧīb, Koweït, 1412/1991-1992.
Iḥkām al-šīʿa, Tabriz, 1390/1970-1971.
Risālat al-insāniyya, Koweït, 1413/1992-1993.
Al-Ḫāliṣī al-Kāẓimī, Šayḫ Muḥammad, *Kitāb-i ḫurāfāt-i šayḫiyya va kufriyyat-i iršād al-ʿawāmm yā dasā'is-i kišišān dar Īrān*, [s. l.], 1367/1947-1948.
Hamadānī, Mīrzā Ḥusayn, *Tārīḫ-i ǧadīd*, INBA Library.
Hamadānī, Mīrzā Muḥammad Bāqir, *Bašārāt*, Machhad, [s. d.].
Durra-yi naǧafiyya, Machhad, [s. d.].

Durūs, 18 vol., Machhad, [s. d.].
al-Fiqh. Kitāb-i ṭāhira, Machhad, [s. d.].
« Ǧavāb-i du nafar-i masīḥī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 66-72.
« Ǧavāb-i kirmānšāhān », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 37-44.
« Ǧavāb-i risāla al-Marḥūm al-Āḫūnd Mullā ʻAlī al-Ḫurāsānī raḥmat Allāh », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 325-328.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Ahl-i kitāb », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 295-318.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i ʻAlī Muḥammad Narāqī », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 179-194.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i amal-i Nā'īnī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 238-267.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Āqā-yi Muḥammad Ibrāhīm Hamadānī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 253-263.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Āqā-yi Sayyid ʻAlī b. Amīr ʻAbd al-Razzāq Muḥammadī Nā'īnī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 44-53.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i baʻḍ-i Ahl-i Hamadān », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 319-327.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i baʻḍ-i āʻyān-i Simnān », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 180-202.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i baʻḍ-i barādarān-i Ahl-i Rašt », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 289-294.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i darvīš-i ṣūfī », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 153-156.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i fiqhī », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 37-57.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i fiqhī », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 67-98.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Ḥāǧǧ Mīrzā Karīm Kirmānī raḥmat Allāh », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 137-156.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Mīrzā Ḥasan ʻAlī Ḫān Nā'īnī raḥmat Allāh », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 1-36.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Mullā ʻAlī Riḍā », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 207-211.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Murtaḍā Qulī Ḫān raḥmat Allāh », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 143-152.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Šayḫ Muḥammad Tāliqānī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 226-237.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Sayyid Hāšim Lāhīǧānī raḥmat Allāh », dans *Rasa'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 90-114.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Muḥammad Iṣfahānī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 212-225.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā ʻAbbās Qulī Dastǧirdī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 214-252.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā Ḥusayn Lāhīǧānī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 59-65.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā Ḥusayn Muqadass Lāhiǧānī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 281-288.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Mullā Riḍā'ī Sahāf », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 164-170.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Šāh Zāda ʻAbbās Qulī Mīrzā », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 54-58.
« Ǧavāb-i su'ālāt-i Šāh Zāda ʻAbbās Qulī Mīrzā », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 2-23.

« Ǧavāb-i su'ālāt-i Sayyid Muḥammad Pušt Mašhad Kāšānī », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 24-29.
« Ǧavāb-i su'āl az muqāyisa bayn-i nabī va insān-i kāmil », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 162-163.
« Ǧavāb-i ta'līqa-yi ba'ḍī az barādarān », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 156-157.
Ḫulāsa-yi bayānāt-i 'ālim-i rabbānī va ḥakīm-i Hamadānī, Téhéran, [s. d.].
« Iḍāḥ », dans *Rasā'il (3)*, [s. l.], 1411/1990-1991, p. 1-80.
Iǧtināb dar radd-i irādāt-i čihil kāna ṣāḥib-i fārūq, [s. l.], [s. d.].
Isḥāqiyya dar ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Isḥāq Ḫān, Machhad, 1355š./1976-1977.
Iṣrār al-šuhadā, Ispahan, 1348/1929-1930.
« Iṯbāt-i sukūn-i arḍ (1) », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 202-222.
« Iṯbāt-i sukūn-i arḍ (2) », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 223-266.
« Iṯbāt-i sukūn-i arḍ (3) va risāla dar ḫums va zakāt », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 267-287.
Izālat al-awhām, [s. l.], [s. d.].
Kitāb-i kulliyāt dar 'ilm-i ḥikmat-i ilahī, [s. l.], 1287/1870-1871.
« al-Maṣābīḥ », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 302-316.
Mawā'iẓ, Machhad, [s. d.].
Mawā'iẓ-i tafsīr-i āya-yi šarīfa-yi ḥaǧǧ, Ispahan, 1415/1994-1995.
Mīzān, [s. l.], 1287/1870-1871.
Na'l ḥāḍira dar radd-i irādāt-i ṣāḥib-i Dār al-salām, [s. l.], [s. d.].
« Naṣīḥat », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 276-280.
« Pāsuḫ ba īrādāt-i Muḥammad 'Alī Rafsanǧānī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 132-206.
« Pāsuḫ ba iškālāt-i kitāb-i "kifāyat al-mūwaḥḥidīn" dar mas'āla "kayfiyyat-i 'ilm ḫudā'ī ta'ālā" », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 58-66.
« Pāsuḫ ba su'āl az kayfiyyat-i radd-i šams », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 195-201.
« Pāsuḫ-i ta'līqa-yi ba'ḍī az barādarān rūḥānī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 73-77.
« Radd-i 'Abbāsī », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 115-127.
« Radd-i ǧumla-yi mašhūr-i "basīṭ al-ḥaqīqat kull al-āšiyyā'" va radd šubha az masāla-yi āsmā Allāh », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 99-110.
Risāla-yi amāniyya, Machhad, 1403/1982-1983.
« Risāla dar difa'-yi šubuhāt-i bābiyya la'anahumu llāh », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 203-213.
« Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Marḥūm Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥasan Mūsavī Iṣfahānī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 1-40.
« Risāla dar ǧavāb-i su'ālāt-i Mīrzā Ḥasan 'Alī Ḫān Nā'īnī », dans *Rasā'il (5)*, [s. l.], [s. d.], p. 41-131.
« Risāla fī ǧawāb-i ba'ḍ al-aṣdiqā' fī Karbalā' », dans *Rasā'il (7)*, s.l, s.d, p. 317-321.
« Risāla fī ǧawāb-i ba'ḍ al-iḫwān », dans *Rasā'il (7)*, s.l, s.d, p. 322-324.
Risāla fī uṣūl al-fiqh, Machhad, 1400/1979-1980.
« Risāla-yi ibṭāl al-bāṭil », dans *Rasā'il (4)*, s.l, s.d, p. 100-303.

« Risāla-yi kašf al-ḥaqq », dans *Rasā'il (7)*, s.l, s.d, p. 111-142.
Risāla-yi mu'ārifat-i sar-i iḫtiyār, Machhad, 1403/1982-1983.
« Risāla-yi mubāraka-yi ğavāb-i Iṣfahān », dans *Rasā'il (4)*, s.l, s.d, p. 304-357.
« Risāla-yi mubāraka-yi ğavāb-i šubuhāt va radd-i iftirā' », dans *Rasā'il (4)*, s.l, s.d, p. 358-390.
« Risāla-yi mubāraka-yi radd-i mas'ūl », dans *Rasā'il (4)*, s.l, s.d, p. 2-98.
Risāla-yi ṣafā'iyya, s.l, s. d.
« Šarḥ-i aḥādīṯ-i nahy-yi ḥaḍrat-i Ādam 'aliyya al-salām az ḫurdan-i gandum », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 157-159.
« Šarḥ-i ḥadīṯ-i kumayl », dans *Rasā'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 329-339.
« Šarḥ-i ḥadīṯ-i šarīf », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 128-137.
« Šarḥ-i ḥadīṯ-i šarīf », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 158-179.
« Šarḥ-i masāla'ī az waqf », dans *Rasā'il (6)*, [s. l.], [s. d.], p. 78-89.
Šarḥ-i Risālat-yi kulliyāt-i faḫr-i rāḍī, Machhad, [s. d.].
Šarḥ-i tahḏīb al-manṭiq, Machhad, [s. d.].
Šarḥ al-ziyāra al-muṭlaqa min muṣannafāt, Machhad, [s. d.].
« Su'āl az sarr-i ġusl-i mass-i meyyet », dans *Rasā'il (7)*, s.l, s.d, p. 160-161.
« Tawḍīḥ », dans *Rasā'il (3)*, [s. l.], 1411/1990-1991, p. 125-310.
« Tawḍīḥ-yi ḥadīṯ-i taqsīm-i hifda šutur », dans *Rasa'il (7)*, [s. l.], [s. d.], p. 30-36.
Al-Ḥasanī, 'Abd al-Razzāq, *Al-Bābīyūn wa-al-Bahā'īyūn fī ḥāḍirihim wa māḍīhim : dirāsa daqīqah fī al-kašfiyya wa-al-šayḫiyya wa-fī kayfiyyat ẓuhūr al-bābiyya fā-al-Bahā'iyya*, Beyrouth, al-Dār al-'Arabiyya lil-mawsū'āq, 2008.
Hašimī Kirmānī, Sayyid Muḥammad, « Maḏāhib dar Kirmān », *Mardum šināsī*, vol. 1, 1335š./1956-1957, p. 97-104 et 122-133.
« Ṭā'ifa-yi šayḫiyya », *Mardum šināsī*, vol. 2, 1337š./1958-1959, p. 238-254 et 348-361.
Hidāyat, Riḍā Qulī Ḫān, *Tārīḫ-i rawḍat al-ṣafā-yi nāṣirī dar ḏikr-i padišāhān-i dawra-yi ṣafaviyya, afšāriyya, zandiyya, qāğāriyya*, 10 vol., Qom, 1338-39š./1959-1961.
Himmat, Muḥammad, *Tārīḫ-i mufaṣṣal-i Kirmān*, Kerman, 1350š./1971-1972.
Hindī, Āqā Sayyid Hādī, *Tanbīh al-ġāfilīn wa-surūr al-nāẓirīn*, [s. l.], [s. d.].
Humāyūnī, Mas'ūd, *Tārīḫ-i silsila-hā-yi ṭarīqa-yi ni'matullāhiyya dar Īrān*, Téhéran, [s. d.].
Hunar Yaġā'ī, Ismā'īl, *Ğandaq va Qūmis dar awāḫir-i dawra-yi qāğār*, Téhéran, Našr-i Tārīḫ-i Īrān, 1363š./1984-1985.
Al-Ḥusaynī al-Māzandarānī, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn, *al-Marāṣid 'alā šarḥ al-fawā'id*, [s. l.], [s. d.].
Tanbīh al-anām 'alā mafāsid ta'līf al-kirmānī al-mawsūm bī Iršād al-'awāmm, éd. Litho., Tabriz, [s. d.].
Taryāq-i fārūq, éd. Litho., Machhad, 1308/1890-1891.
Ḫwānsārī, Muḥammad Bāqir, *Rawḍāt al-ğannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, Téhéran, 1307/1889-1890.
Ibrāhīmī, 'Abd al-Riḍā Ḫān, *Dūstī-yi dūstān*, Kerman, Sa'ādat, 1400/1979-1980.

Masā'il-i Pākistān dar ǧavāb-i Āqā-yi Anṣār Ḥusayn Vāsatī, Kerman, Sa'ādat, 1356š./1977.
Muzdūrān-i isti'mār, Kerman, Sa'ādat, 1389/1969-1970.
Naẓarī ba qarn-i bīstum dar ǧavāb-i Āqā-yi Ǧamāl Safarī, Kerman, Sa'ādat, 1350š./1971-1972.
« Risāla dar ǧavāb-i Āqā-yi Muhandis Mūsā Ǧām », dans *Maǧma' al-rasā'il-i fārsī (17)*, Kerman, Sa'ādat, [s. d.].
Siyāsat-i mudun, Kerman, Sa'ādat, 1350š./1972.
Ibrāhīmī, Abū al-Qāsim Ḫān, *Fihrist-i kutub-i Šayḫ-i ağall-i awḥad-i marḥūm-i Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī va sā'yir-i mašāyiḫ-i 'iẓām*, 2 vol., Kerman, Sa'ādat, 1336š./1957-1958.
Fihrist-i kutub-i Šayḫ-i ağall-i awḥad-i marḥūm-i Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī va sā'yir-i mašāyiḫ-i 'iẓām, 3e éd, Kerman, Sa'ādat, 1977.
Fikrat dar ǧavāb-i Āqā-yi 'Alī Darakī, Kerman, Sa'ādat, 1344š./1965-1966.
Iǧtihād va taqlīd, Kerman, Sa'ādat, 1362/1943-1944.
Risāla-yi falsafiyya dar ǧavāb-i su'ālāt-i Ǧināb-i Mustaṭāb-i Āqā-yi Falsafī Vā'iẓ, Kerman, Sa'ādat, 1350š./1971-1972.
Risāla-yi šarīfiyya dar ǧavāb-i Šayḫ 'Alī Akbar Šarīf al-Vā'iẓīn, Kerman, Sa'ādat, 1354š./1975-1976.
Šikāyatnāma, Kerman, Sa'ādat, [s. d.].
Tanẓīh al-awliyā', Kerman, Sa'ādat, 1367/1947-1948.
Tarǧuma-yi ruǧūm al-šayāṭīn, Kerman, Sa'ādat, 1351š./1972-1973.
Ibrāhīmī, Zayn al-'Ābidīn, *Abwāb al-īmān*, Qom, 1379š./2000-2001.
Iḥqāq al-ḥaqq, Sargodha.
Ihqāqī, Ḥāǧǧ Mīrzā 'Abd al-Rasūl, *Qarnān min al-iǧtihād wa-l-marǧa'iyya fī usrat al-iḥqāqī*, Koweït, 1997.
Tafsīr al-ṯaqalayn, Koweït, 1415/1994-1995.
al-Taḥqīq fī madrasat al-awḥad, Koweït, 2003.
Tawḍīḥ-yi wāḍiḥāt, Tabriz, 1342s./1963-1964.
Tawḍīḥ-yi wāḍiḥāt dar ǧavāb ba īrādāt-i Āqā-yi Sayyid Abū al-Faḍl Burq'aī, Tabriz, 1355š./1976-1977.
al-Wilāya, Koweït, 1412/1991-1992.
Wilāyat az dīdgāh-yi Qur'ān, Tabriz, 1394/1974-1975.
Iḥqāqī Uskū'ī, Mīrzā 'Alī, *'Aqīda al-šī'a*, Koweït, [s. d.].
al-Kalimāt al-muḥkamāt, Koweït, [s. d.].
Minhāǧ al-šī'a, Tabriz, 1376/1956-1957.
Iḥqāqī Uskū'ī, Mīrzā Ḥasan, *Kitāb al-īmān*, Koweït, [s. d.].
Nāma-yi ādamiyyat, 2 vol., Tabriz, 1390/1970-1971.
Manẓarat al-daqā'iq 'alā tibiyān al-ḥaqā'iq, Tabriz, 1350/1931-1932.
Risāla-yi istidlālī-yi nāma-yi šī'ayān, Tabriz, 1397/1977-1978 (traduction anglaise *Letter from the Shi'ites*, San Rafael, Californie, The Islamic Foundation, 1983).
Iḥqāqī Uskū'ī, Mīrzā Mūsā, *al-Iǧāza bayn al-iǧtihād wa-l-sīra*, Damas, [s. d.].
Iḥqāq al-ḥaqq, Najaf, 1385/1965-1966.

Tanḍīḥ al-ḥaqq, Tabriz, 1342/1923-1924.
Risāla fī l-tafwīḍ, Koweït, 1419/1998-1999.
Išrāq Ḫāvarī, ʿAbd al-Ḥamīd, *Tārīḫ-i amrī-yi Hamadān*, INBA Library.
Kašfī, Sayyid Ǧaʿfar, *Mīzān al-mulūk wa-l-ṭawāʾif wa-ṣīrat al-mustaqīm fī sulūk al-ḫalāʾif*, 1273/1856-1857.
Kašmīrī, Muḥammad ʿAlī, *Nuǧūm al-samāʾ fī tarāǧim al-ʿulamāʾ*, Qom, [s. d.].
Kasravī, Aḥmad, *Bahāʾīgarī*, Téhéran, 1327š./1948-1949.
Šīʿīgarī, réimp, Tabriz, 1330š./1951-1952.
Tārīḫ-i hiǧda sāl-i Āḏarbāyǧān, Téhéran, 1350š./1971-1972.
Tārīḫ-i mašrūṭa-yi Īrān, 2 vol., Téhéran, 1362š./1983-1984.
Kayvān, ʿAbbās ʿAlī, *Ḥāǧǧnāma*, Téhéran, 1308š./1929-1930.
Kāẓimī-Mūsavī, Aḥmad, « Zindigī va naqš-i fiqāhatī-yi Mullā Aḥmad Narāqī », *Našr-i dāniš*, vol. 4/3, 1363š./1984-1985, p. 4-8.
Kirmānī, Mīrzā Karīm, *Kulliyāt-i ḥikmat (ḫulāsa-yi durūs-i Mīrzā Muḥammad Bāqirī)*, Machhad, [s. d.].
Kirmānī, Muḥammad Karīm, *Tārīḫ-i ʿibrat al-īmān-i iʿtibar dar waqāyiʿ-i 1315 hiǧrī dar Hamadān*, [s. l.], [s. d.].
Kirmānī, Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Ḫān, *Čahār faṣl*, Kerman, Saʿādat, 1324š./1945-1946.
Faṣl al-ḫiṭāb, 2e éd, Kerman, Saʿādat, 1392/1972.
Faṣl al-ḫiṭāb-i ṣaġīr, [s. l.], [s. d.].
al-Fiṭra al-salīma, 3 vol., 3e éd, Kerman, Saʿādat, 1378/1958-1959.
Ǧāmiʿ (traduit de l'arabe en persan par Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī et édité par Ḥasan Vakīl Zāda Ibrāhīmī), Qom, 1373š./1994-1995.
Hidāyat al-ṭālibīn, Kerman, Saʿādat, 1380/1960-1961.
Hidāyat al-ṣibyān, éd. Litho., Bombay, 1313/1895-1896.
Ilzām al-nawāṣib, [s. l.], [s. d.].
Iršād al-ʿawāmm, 4 vol., Kerman, Saʿādat, 1354-55š./1975-1977.
Izhāq al-bāṭil dar radd-i Bāb-i murtāb, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
Maqtal, [s. l.], [s. d.].
Nuṣrat al-dīn, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
« Risāla dar amr-i ǧinn », dans *Maǧmaʾ al-rasāʾil (47)*, Kerman, Saʿādat, 1355š./1976-1977.
« Risāla dar ǧavāb-i Āḫūnd Mullā Muḥammad Ǧaʿfar Kāzirūnī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (48-49)*, Kerman, Saʿādat, 1355š./1976-1977.
« Risāla dar ǧavāb-i Ḥāǧǧ Muḥammad Ṣādiq Kirmānī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī (1)*, Kerman, Saʿādat, 1386/1966-1967, p. 105-119.
« Risāla dar ǧavāb-i īrādāt-i Mullā Ḥusayn ʿAlī Tūīsirkānī bar silsila-yi ʿillīyya », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (15)*, Kerman, Saʿādat, 1380/1961-1962, p. 110-188.
« Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Luṭf ʿAlī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī (1)*, Kerman, Saʿādat, 1386/1966-1967, p. 279-293.

« Risāla dar ǧavāb-i Mullā Ḥasan Yazdī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (56)*, Kerman, Sa‘ādat, 1355š./1976-1977.

« Risāla dar ǧavāb-i Mullā Muḥammad ‘Alī Davānī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (57)*, Kerman, Sa‘ādat, 1355š./1976-1977.

« Risāla dar ǧavāb-i Navvāb ‘Abbās Mīrzā b. Muḥammad Šāh Qāǧār », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (70)*, Kerman, Sa‘ādat, 1356š./1977-1978.

« Risāla dar ǧavāb-i šaḫṣ-i Iṣfahānī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (15)*, Kerman, Sa‘ādat, 1380/1960-1961, p. 1-107.

« Risāla dar ǧavāb-i Šāhzāda Muḥammad Valī Mīrzā », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 63-79.

« Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Yūsuf Kurdistānī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 81-104.

« Risāla dar ǧavāb-i Sayyid Ǧavād Karbalā’ī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (66)*, Kerman, Sa‘ādat, 1355š./1976-1977.

« Risāla dar ǧavāb-i Sipahdār », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 243-254.

« Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i ba‘ḍī Āḫūnd-i Bandar Būšihr », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 121-137.

« Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i Ḥāǧǧ Muḥammad Ṣādiq Kirmānī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 46-61.

« Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i Marḥūm Mīrzā Ibrāhīm Yaġmā », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 139-159.

« Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i Mīrzā Kāẓim Munšī Ǧaharmī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 255-277.

Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i Niẓām al-‘Ulamā’, Kerman, Sa‘ādat, 1271/1854-1855.

« Risāla dar ǧavāb-i su’ālāt-i Šayḫ Muḥammad Kurdistānī », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 1-44.

Risāla dar radd-i Bāb-i Ḫusran-Ma’āb, Tabriz, [s. d.].

Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb, Kerman, Sa‘ādat, 1384/1964-1965.

« Risāla dar raf‘-i ba‘ḍ-i šubuhāt-i mušabbihīn », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (15)*, Kerman, Sa‘ādat, 1380/1960-1961, p. 189-217.

« Risāla-yi nāṣiriyya dar ǧihād », dans *Maǧma‘ al-rasā’il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 295-398.

« Risāla-yi tīr-i šihāb dar rāndan-i Bāb-i Ḫusrān-Ma’āb », dans *Maǧma‘ al-rasā’il (1)*, Kerman, Sa‘ādat, 1386/1966-1967, p. 161-242.

Ruǧūm al-šayāṭīn, Tabriz, [s. d.].

Rukn-i rābi‘, 2e éd, Kerman, Sa‘ādat, 1368/1948-1949.

Sī faṣl dar ǧavāb-i īrādāt-i ba‘ḍ-i mawridīn bar silsila-yi ǧalīla-yi šayḫiyya, Kerman, Sa‘ādat, 1368/1948-1949.

al-Šihāb al-ṯāqib fī raġm al-nawāṣib, Kerman, Sa‘ādat, 1353š./1974-1975.

Sulṭāniyya, Kerman, Sa‘ādat, 1382/1962-1963.

Taḏkirat al-awliyā’, Kerman, Sa‘ādat, 1387/1967-1968.

Ṭarīq al-naǧāt, Tabriz, 1344š./1965-1966.
Tawḥīd, nubuwwat, imāmat, šīʿa, éd. Litho., Tabriz, 1310/1892-1893.
Kirmānī, Ḥaǧǧ Muḥammad Ḫān, *Burhān-i qāṭiʿ*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
Hidāyat al-mustaršīd, éd. Litho., Kerman, 1312/1894-1895.
Ḥusām al-dīn dar iṯbāt-i taḥrīf-i Tawrā wa-Inǧīl, Kerman, Saʿādat, 1353š./1974-1975.
ʿIlāl al-aḥkām, Kerman, Saʿādat, 1350š./1971-1972.
Isḥāqiyya, Kerman, Saʿādat, 1378/1958-1959.
Kitāb-i mubārak-i miṣbāḥ al-sālikīn, Kerman, Saʿādat, s. d.
Kitāb al-mubīn, [s. l.], [s. d.].
Mawʿiẓa-yi ʿaqāyid, Kerman, Saʿādat, 1348š./1969-1970.
Muntaḫab, [s. l.], [s. d.].
Nāṣiriyya, Kerman, Saʿādat, 1375/1955-1956.
Risāla dar ʿaqāyid-i silsila-yi ǧalīla-yi šayḫiyya, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
« Risāla dar ǧavāb-i ʿAbd al-ʿAlī Ḫān Adīb al-Mulk », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 66-107.
« Risāla dar ǧavāb-i Amīr Aslān Ḫān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 238-270.
« Risāla dar ǧavāb-i ʿbaʿḍʾ-i iḫwān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (73)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
« Risāla dar ǧavāb-i ʿbaʿḍʾ-i iḫwān-i Šīrāz », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (6)*, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974.
« Risāla dar ǧavāb-i Ḥāǧǧ ʿAbd al-Karīm b. Ḥāǧǧ ʿAbbās Būšihrī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (26)*, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974.
« Risāla dar ǧavāb-i īrādāt-i baʿḍ-i ahl-i Tabrīz bar ʿibāratī az kitāb-i miṣbāḥ al-sālikīn », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 121-127.
« Risāla dar ǧavāb-i masāʾil-i sāʾilī darbāra-yi Šayḫ Maḥrūm », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 233-243.
« Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Riḍāʾī Ǧandaqī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1387/1967-1968, p. 2-14.
« Risāla dar ǧavāb-i Mullā Muḥammad ʿAlī Salmāsī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (27)*, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
« Risāla dar ǧavāb-i Navvāb Mīrzā Saʿīd ʿAlī Yazdī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 272-330.
« Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Ḥusayn Mazīdī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (73)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Ḥusayn Raštī, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
« Risāla dar ǧavāb-i suʾālāt-i Āqā-yi Sayyid Ḥusayn Karbalāʾī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (6)*, Kerman, Saʿādat, p. 47-99.
« Risāla dar ǧavāb-i suʾālāt-i baʿḍī, az muʿarifat-i šaḫṣ-i kāmil », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 332-352.

« Risāla dar ǧavāb-i yikī az dūstān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 182-221.
« Risāla dar ǧavāb-i yikī az dūstān-i Hamadān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 56-120.
« Risāla dar ǧavāb-i yikī az rufaqāʾ-yi Nāʾīnī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 2-54.
« Risāla dar īrād-i baʿḍ-i mūridīn bar kalima-yi "Aṯīm" dar kutub-i Marḥūm Āqā-yi Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Ḫān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar radd-i īrādāt (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 130-231.
Risāla dar radd-i taʾwīlāt-i bābiyya, Kerman, Saʿādat, 1398/1978-1979.
« Risāla dar sulūk ba ḫwāhiš-i yikī az iḫwān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar sulūk (5)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973, p. 2-25.
« Risāla dar sulūk ba ḫwāhiš-i yikī az iḫwān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar sulūk (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
« Risāla dar naṣīḥat-i iḫwān-i Rafsanǧān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar sulūk (4)*, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
« Risāla Ḥāǧǧ Mīrzā Ḥusayn Ḫān Ǧinirāl », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 110-149.
Risāla-yi Bihbahāniyya, Kerman, Saʿādat, 1351š./1972-1973.
« Risāla-yi šarḥ-i lā hawl wa-lā quwwa ilā billāh », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (3)*, Kerman, Saʿādat, 1388/1968-1969, p. 16-64.
al-Šams al-muḍīʾ, éd. Litho., Tabriz, 1322/1904-1905.
Taqwīm al-ʿiwaǧ, éd. Litho., Bombay, 1311/1893-1894.
« Wāridāt », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (27)*, Kerman, Saʿādat, 1349š./1970-1971.
Wasīlat al-naǧāt, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
Kirmānī, Naẓīm al-Islām, *Tārīḫ-i bīdarī-yi Īrāniyān*, Téhéran, 1332š./1953-1954.
Kirmānī, Šayḫ Yaḥyā Aḥmad, *Farmāndahān-i Kirmān*, I.B. Bāstānī Pārīzī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976.
Kirmānī, Zayn al-ʿĀbidīn Ḫān, *Durūs*, Kerman, Saʿādat, [s. d.].
« Maqāla dar ǧavāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (10)*, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974, p. 433-443.
Miʿrāǧ al-saʿādat, réimp, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974.
« Risāla dar ǧavāb az yikī ʿulamāʾ-yi Tihrān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (12)*, Kerman, Saʿādat, 1353š./1974-1975, p. 225-243.
« Risāla dar ǧavāb-i iḫwān-i Iṣfahān », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (12)*, Kerman, Saʿādat, 1353š./1974-1975, p. 91-139.
« Risāla dar ǧavāb-i Mīrzā Ibrāhīm Tāǧir Uskūʾī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil-i fārsī dar ǧavāb-i suʾālāt (12)*, Kerman, Saʿādat, 1353š./1974-1975, p. 141-224.
« Risāla dar ǧavāb-i Muḥammad Qulī Ḫān Sipihr », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (8)*, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974, p. 1-24.
« Risāla dar ǧavāb-i Muḥammad Ṣādiq Ḫān Nāʾīnī », dans *Maǧmaʿ al-rasāʾil (8)*, Kerman, Saʿādat, 1352š./1973-1974, p. 105-358.

« Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ ʻAlī Sahhāf dar rukn-i rābiʻ », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil (79)*, Kerman, Saʻādat, 1356š./1977-1978.
« Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Muḥammad ʻAlī Baḥrānī Āl-i ʻUṣfūr », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil (82)*, Kerman, Saʻādat, 1357š./1978-1979.
« Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Muḥammad Bihbahānī dar Ǧābalqā va Ǧābalsā », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil (29)*, Kerman, Saʻādat, 1356š./1977-1978.
« Risāla dar ǧavāb-i suʼālāt-i Muḥammad Ibrāhīm Hamadānī », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil (8)*, Kerman, Saʻādat, 1352š./1973-1974, p. 359-485.
Risāla dar ǧavāb-i suʼālāt-i Musīū Pādir Hulandī, Kerman, Saʻādat, 1337š./1958-1959.
« Risāla dar ǧavāb-i yikī az iḫwān-i Bihbahān », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil-i fārsī dar ǧavāb-i suʼālāt (12)*, Kerman, Saʻādat, 1353š./1974-1975, p. 253-325.
« Risāla dar radd-i šabahāt-i nuṣrāniyya », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil-i fārsī dar ǧavāb-i suʼālāt (11)*, Kerman, Saʻādat, 1352š./1973-1974, p. 131-198.
« Risāla dar šarḥ-i ḥadīṯ-i fiqh-i riḍawī », dans *Maǧmaʻ al-rasāʼil-i fārsī dar ǧavāb-i suʼālāt (9)*, Kerman, Saʻādat, 1352š./1973-1974, p. 152-240.
Ṣāʻiqa, [s. l.], [s. d.].
Suʼālāt-i aḥmadī, Kerman, Saʻādat, 1383/1963-1964.
Kīyānī Haft Lang, Kīyānūš, « Farmān-i taʼsīs-i taškīlāt-i kalān-i dawlat tavassuṭ-i Nāṣir al-Dīn Šāh », *Ganǧīna-yi asnād*, vol. 41-42, 1380š./2001-2002, p. 14-25.
Lāhīǧānī, Sayyid Hāšim, « Bayyina », dans *Maǧmūʻa sa risāla az rasāʼil dar radd-i waḥdat-i nāṭiq*, Machhad, 1342š./1963-1964.
« Čahār Faṣl », dans *Maǧmūʻa sa risāla az rasāʼil dar radd-i waḥdat-i nāṭiq*, Machhad, 1342š./1963-1964 (ou 1342/1923-1924), p. 188-258.
al-Ḥuǧǧat al-dāmiġa, Machhad, 1342/1923-1924.
Radd-i šubha, Machhad, 1342/1923-1924.
Taʻliqāt va nāma-hāʼī, Téhéran, [s. d.].
Lāhīǧī, ʻAbd al-Razzāq, *Gawhar-i mūrād*, Téhéran, 1377/1957-1958.
Lisān al-Mulk Siphīr, Muḥammad Taqī, *Nāsīḫ al-tavārīḫ : dawra-yi kāmil-i tārīḫ-i qāǧāriyya*, (éd. Ǧahāngīr Qāʻim-Maqāmī), 3 vol., Téhéran, 1337š./1958-1959.
Lisān-i Ṣidq, Islamabad.
Maǧlisī, Muḥammad Bāqir, *Ḥaqq al-yaqīn*, Téhéran, 1347š./1968-1969.
Biḥār al-anwār, Beyrouth, 1403/1982-1983.
Maḥfūẓ, Ḥusayn ʻAlī, *Sīra al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʼī*, Bagdad, 1957.
Maḥmūd, Maḥmūd, *Tārīḫ-i ravabīṭ-i siyāsī-yi Īrān va inglīs dar qarn-i nuzdahum-i mīladī*, 8 vol., Téhéran, 1328š./1949-1950.
Malikzāda, Mahdī, *Tārīḫ-i inqilāb-i mašrūṭiyyat-i Īrān*, Téhéran, 1327š./1948-1949.
Malkum Ḫān, Mīrzā, *Kulliyat-i Malkum Ḫān*, (éd. H. Rabīzāda), Téhéran, 1315š./1936-1937.
Maǧmūʻa-yi āṯār-i Mīrzā Malkum Ḫān, (éd. M. Ṭabāṭabāʼī), Téhéran, 1327š./1948-1949.
« Uṣūl-i taraqī », (éd. Ferīdūn Ādamiyyat), *Suḫān*, vol. 16, 1345š./1966-1967, p. 250-255.

al-Māmaqānī Tabrīzī (Nayyir), Mīrzā Muḥammad Taqī, *Dīwān-i iš'ār*, Tabriz, 1400/1979-1980.

Guft va šunūd-i Sayyid 'Alī Muḥammad-i Bāb bā rūḥānīyūn-i Tabrīz, (éd. Ḥasan Mursilvand), Téhéran, Našr-i Tārīḫ-i Īrān, 1374š./1995-1996.

Ṣaḥīfa al-abrār, Tabriz, 1388/1968-1969.

Mīlānī, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn, *Tārīḫ-i amr-yi Āḏarbāyǧān*, ms. n°3030B, INBA Library.

Mīrzā Muḥammad, 'Alī Riḍā, « Waqfnāma-yi masǧid-i madrasa-yi Maḥmūdiyya-yi Tihrān », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 29, 1379š./2000-2001, p. 83-114.

Mīrzā Ṣāliḥ Šīrāzī, *Guzāriš-i Mīrzā Ṣāliḥ Šīrāzī*, Téhéran, 1362š./1983-1984.

Mu'alim Habībābādī, Muḥammad 'Alī, *Makārim al-āṯār dar aḥvāl-i riǧāl-i dawra-yi qāǧār*, 5 vol., Ispahan, 1377-1396/1957-1977.

Mudarrisī Čahārdahī, Murtaḍā, « Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī », *Simāy-i buzurgān*, Téhéran, 1335š./1956-1957, p. 173-204.

Ḫāksār va ahl-i ḥaqq, Téhéran, 1358š./1979-1980.

« Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī », *Yādigār*, vol. 1, 1323š./1944-1945, p. 30-47.

Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī, Téhéran, 'Ilmī, 1334š./1955-1956.

Šayḫīgarī va bābīgarī az naẓar-i falsafa, tārīḫ, iǧtimā', Téhéran, Furūġī, 1345š./1966-1967.

Silsila-hā-yi ṣūfiyya-yi Īrān, Téhéran, 1360š./1981-1982.

Zindigānī va falsafa-yi Ḥāǧǧī Mullā Hādī Sabzavārī, Téhéran, [s. d.].

Mudarrisī Čahārdahī, Nūr al-Dīn, *Az Aḥsā tā Kirmān. Darbāra-yi 'aqāyid va ādāb va marāsim-i maḏhab-i šayḫiyya*, Téhéran, 1362š./1983-1964.

Sayrī dar taṣawwuf. Šarḥ-i ḥāl-i haftād tan az mašāyiḫ va uqṭāb-i ṣūfī, Téhéran, 1359š./1980-1981.

Mudarrisī Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn, *Turbat-i pākān*, 2 vol., Qom, 1355š./1976-1977.

« Waqfnāma-yi dū qanāt dar Qum », *Waḥīd*, vol. 6, 1347š./1968-1969, p. 575-577.

Muḥammadī, 'Alī, « Tārīḫča-yi firqa-yi šayḫiyya », (Thèse de doctorat, Université Āzād Islāmī, 1373š./1994-1995).

Munzavī, Aḥmad, « Kitābḫāna-yi ḫuṣūṣī-yi ihdā'i Zayn al-'Ābidīn Ibrāhīmī », Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, *Fihrist-i nusḫa-hā-yi 'aksī kitābḫāna-yi Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, vol. I, Téhéran, 1382š./2003-2004.

Mūsawī Qazwīnī, Sayyid Ṣāliḥ, *Hādī al-munṣifīn ilā al-ḥaqq al-mubīn*, Koweït, 1336/1917-1918.

Mu'tamad al-Islām, (Āqā-yi) Ġulām Ḥusayn, *Burhān-i šī'ayān*, Tabriz, 1334š./1955-1956.

Kalimahī az hizār... dar radd-i našriyya-yi muzdūrān-i isti'mār, Tabriz, 1398/1978-1979.

Al-Nabhān, Muḥammad, *al-Tuḥfa al-nabhāniyya fī imārat al-ǧazīra al-'arabiyya*, Bagdad, 1332/1913-1914.

Nādir, Mīrzā, *Tārīḫ va ǧuġrāfī-yi dar al-salṭana-yi Tabrīz*, Téhéran, 1323š./1944-1945.

Naǧafī, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Bahā'iyān*, Téhéran, 1399/1978-1979.

Naǧmābādī, Maḥmūd, « Ṭibb-i Dār al-Funūn va kutub-i darsī-yi ān », dans *Amīr Kabīr va Īrān*, Ī. Afšār (éd.), Téhéran, p. 203-237.

Naǧmī, Šams al-Dīn, *Gahšumār-i tārīḫ-i Kirmān*, 2 vol., Kerman, 1381š./2002-2003.
Naqīb, Sayyid Muḥammad Mas'ūd (éd.), *Ḫalḫāl va mašāhīr*, Tabriz, 1379š./2000-2001.
Narāqī, Mullā Aḥmad, *Mi'rāǧ al-sa'ādat*, Téhéran, [s. d.].
Taqdīs, Téhéran, 1374/1954-1955.
Nāṣir al-Dīn Šāh Qāǧār, *Rūznāma-yi safar az Tihrān ila Karbalā' va Naǧaf*, Téhéran, 1287/1870-1871.
Rūznāma-yi safar-i Māzandarān, Téhéran, 2536Shsh/1977.
Safarnāma-yi 'Atabāt, Téhéran, 1363š./1984-1985.
Navā'ī, 'Abd al-Ḥusayn, *Fitna-yi Bāb*, Téhéran, 1351š./1972-1973.
« Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Ḫān Kirmānī », *Yadīgar*, vol. 4/5, 1328š./1949-1950, p. 62-73, 106-118.
Nišāṭ, Sayyid Maḥmūd, *Šumār va miqdār dar zabān-i fārsī*, Téhéran, 1368š./1989-1990.
Qā'im Maqām Farāhānī, Mīrzā 'Isā, *Risāla-yi ǧihādiyya*, M. Ġulāmī Ǧalīsa (éd.), Qom, 'Aṭif, 1392sh./2013-2014, p. 69-152.
Qāsimī Pūyā, Iqbāl, *Madāris-i ǧadīd dar dawra-yi qāǧāriyya : bāniyān va pīšruvān*, Téhéran, 1378š./1999-2000.
Qumī, Āqā Mīrzā 'Alī Naqī, *Nūr al-anwār*, [s. l.], [s. d.].
Qumī, Mīrzā Abū al-Qāsim, *Uṣūl-i dīn*, [s. l.], 1308/1890-1891.
Rāḍī, 'Abd Allāh, « 'Ulamā'-yi ḥaqīqī-yi Islām : Ḥāǧǧī Šayḫ Hādī Naǧmābādī a'lā allāh maqāma », *Rustāḫīz*, vol. 1/8-9, 1332/1914-1915, p. 399-403.
Raǧabī, Muḥammad Ḥasan et **Pūr Omīd**, Fāṭima Ruyyā (éd.), *Maktūbāt va bayānāt-i siyāsī va iǧtimā'ī-yi 'ulamā'-yi šī'a (1200-1323)*, Téhéran, Nay, 1384š./2005-2006.
Raǧabī (Davānī), Muḥammad Ḥasan, « Ta'ammulāt-i dar bāb-i fatawā-yi ǧihādiyya-yi 'ulamā'-yi šī'a dar qarn-i sīzdahum va nīma-yi avval-i qarn-i čahārdahum-i hiǧrī », *Tārīḫ-i mu'āṣir-i Īrān*, vol. 5/18, 1380š./2001-2002, p. 103-112.
(éd.), *Maktūbāt va bayānāt-i siyāsī va iǧtimā'ī-yi 'ulamā'-yi šī'a-yi dawra-yi qāǧār*, 4 vols, Téhéran, 1390š./2011-2012.
Raḥmatī, Muḥammad Riḍā, *Naqš-i muǧtahid-i Fārs dar nihḍat-i tanbākū*, Qom, 1371š./1992-1993.
Ra'īn, Ismā'īl, *Mīrzā Malkum Ḫān*, Téhéran, 1350š./1971-1972.
Raštī, Sayyid Kāẓim, « Bayān-i ḥaqqiyyat-i aḫbāriyyīn va muǧtahidīn », dans *Maǧma' al-rasā'il*, [s. l.], [s. d.].
Dalīl al-mutaḥayyirīn (traduit de l'arabe en persan par Zayn al-'Ābidīn Ḫān Ibrāhīmī), Kerman, Sa'ādat, [s. d.].
Lawāmi' al-Ḥusayniyya, éd. Litho., Tabriz, 1271/1854-1855.
al-Rasā'il wa l-masā'il, éd. Litho., Tabriz, [s. d.].
Risāla asrār al-šahāda, [s. l.], [s. d.].
« Risāla dar ǧavāb-i ahl-i Iṣfahān », dans *Maǧma' al-rasā'il (16)*, Kerman, Sa'ādat, [s. d.], p. 275-357.
« Risāla dar ǧavāb-i ba'ḍ-i iǧlā' », dans *Maǧma' al-rasā'il (16)*, Kerman, Sa'ādat, [s. d.], p. 1-74.

« Risāla dar ǧavāb-i sā'ilī », dans *Maǧma' al-rasā'il (16)*, Kerman, Sa'ādat, [s. d.], p. 75-274.
Risāla dar ǧavāb-i Šayḫ Muḥammad b. Šayḫ 'Abd 'Alī Āl-i 'Abd al-Ǧabbār Qaṭīfī dar iṯbāt-i taqrīr-i Imām zamān va iṯbāt-i taṣaruf-i ān, [s. l.], [s. d.].
Risāla fī bayān maqāmāt al-ẓāhīr wa l-bāṭin wa ta'wīl al-qur'ān wa aḫbār ahl al-bayt, éd. Litho., [s. l.], [s. d.].
« Risāla fī ǧawāb 'Abd Allāh Big », dans *al-Rasā'il wa l-masā'il*, éd. Litho., Tabriz, [s. d.].
« Risāla fī ǧawāb Mullā 'Alī Baraqānī », dans *al-Rasā'il wa l-masā'il*, éd. Litho., Tabriz, [s. d.].
« Risāla muqāmāt al-'ārifayn », *Maǧma' al-rasā'il (16)*, Kerman, Sa'ādat, [s. d.], p. 359-451.
Risāla al-sulūk fi-l-aḫlāq wa-l-a'māl (éd. Waḥīd Bihmardī), Orient-Institut der DMG Beirut, Beyrouth, 2004.
Risāla-yi fiqhiyya, ms. n°3993, Téhéran, Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran.
Šarḥ al-ḫuṭba al-tuṭunǧiyya, éd. Litho., Tabriz, 1270/1853-1854.
Šarḥ al-qaṣīda al-lāmiyya, éd. Litho., Tabriz, 1272/1855-1856.
Uṣūl al-dīn, ms. n°2693, Téhéran, Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran.
Riḍā, Kāẓim 'Alī, *Guldasta-yi muwaddat*, Karachi, 1976.
Riḍā'ī, Omīd, « Ašnā'ī bā daftar-i asnād va šināsā'ī mawqūfāt », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 37, 1381š./2002-2003, p. 41-46.
« Barrisī-yi rūnivišt-hā-yi vizārat-i ma'ārif-i awqāf », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 38, 1381š./2002-2003, p. 87-94.
Darāmadī bar šināḫt-i asnād-i šar'ī-yi dawra-yi qāǧār, Tokyo, ILCAA, 2008.
(éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān*. Fasc I : *Ustān-i Fārs.* Fasc II : *Ustān-i Kirmān*, Téhéran, Sazmān-i awqāf va umūr-i ḫayriyya, 1382š./2003-2004.
(éd.), *Fihrist-i asnād-i mawqūfāt-i Īrān.* Fasc IV : *Ustān-i Tihrān*, Téhéran, Bunyād-i tawsa' va pažū'iš-i farhang-i waqf, 1386š./2007-2008.
Panǧāh-u yik 'arīḍa va ḥukm-i šar'ī az 'ulamā'-yi dawra-yi qāǧār darbāra-yi umūrǧārī-yi mawqūfāt (1253-1346), Téhéran, 1384š./2005-2006.
« Ravand-i šiklgīrī-yi idāra-yi ma'ārif va awqāf-i Kirmān va Qom », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 31-32, 1379š./2000-2001, p. 47-57.
Sa'ādat Nūrī, Ḥusayn, *Zindigī-yi Ḥāǧǧī Mīrzā Āqāsī*, Téhéran, 1356š./1977-1978.
Ṣafī Pūr, 'Alī Akbar (éd.), « Fihrist-i asnād-i waqf dar Sāzmān-i asnād-i millī-yi Īrān », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 29, 1379š./2000-2001, p. 149-176.
Šāhbāzī, 'Abd Allāh, « Ǧustār-hā'ī az tārīḫ-i bahā'īgarī dar Īrān », *Tārīḫ-i mu'āṣir-i Īrān*, vol. 27/7, 1382š./2003-2004, p. 7-52.
Šāhidī, Muẓaffar, « Amlāk-i ḫāliṣa va siyāsat-i furūš-i ān dar dawra-yi nāṣirī », *Tārīḫ-i mu'āṣir-i Īrān*, vol. 1/3, 1376š./1997-1998, p. 49-70.
Sarhaddī, Āqā Mubīn, *Taḏkīra-yi Šayḫ al-awḥad Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī ḥaqā'īq kī rošanī men*, Faisalabad, Muballiġ-i A'ẓam Akadamī, [s. d.].

Sāsānī, Ḫān Malik, *Siyāsatgarān-i dawra-yi qāǧār*, 2 vol., Téhéran, 1346š./1967-1968.
al-Šaybī, Mustafā Kāmil, *Al-fikr al-šīʿī wa-l-nizaʿāt al-ṣūfiyya ḥattā maṭlaʿ al-qarn al-ṯānī ʿašar al-hiǧrī*, Bagdad, 1966.
Sayf, ʿAyssā, « Šarḥ-i muḫtasarī az zindigī-yi Ḥāǧǧ Qāḍī Sayf al-ʿUlamāʾ va Ḥāǧǧ ʿAlī Aṣġar Sayf al-ʿUlamāʾ », *Dilmāǧ*, vol. 13, 1384š./2005-2006, p. 70-83.
al-Šayḫ, Ḥasan Muḥammad, *Aḫar al-falāsafa ruyya ʿaṣriyya ǧadīda fī fikr al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī*, Beyrouth, 1423/2002-2003.
Šayḫ al-Ḥukamāʾī, ʿImād al-Dīn, « Waqfnāma-yi masǧid madrasa-yi Sipahsālār-i qadīr », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 33-34, 1380š./2001-2002, p. 121-132.
« Masǧid-i madrasa-yi Miʿmārbāšī-yi Tihrān », *Mīrāṯ-i ǧāvīdān*, vol. 37, 1381š./2002-2003, p. 25-32.
Sephīr Lisan al-Mulk, Mīrzā Muḥammad Taqī, *Nasīḫ al-tawārīḫ*, 4 vol, Téhéran, 1385/1965-1966.
al-Ṣirāṭ al-mustaqīm, Chakwal.
Ṣifatgol, Manṣūr, *Saḫtar-i nihād-i dīnī va andīša-yi dīnī dar Īrān-i aṣr-i ṣafavī*, Téhéran, 1381š./2002-2003.
Šīrvānī, Ḥāǧǧ Zayn al-ʿĀbidīn, *Bustān al-siyāḥa*, Téhéran, 1315/1897-1898.
Riyāḍ al-siyāḥa, Téhéran, 1339š./1960-1961.
Sulaymānī, Karīm, *Alqāb-i riǧāl-i dawra-yi qāǧāriyya*, Téhéran, 1379š./2000-2001.
Ṭāhir, Riyād, *Fihrist-i Tasānīz al-ʿAlāma al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsāʾī*, Karbala, [s. d.].
Al-Ṭaliqānī, Sayyid Muḥammad Ḥasan, *al-Šayḫiyya : našaʾtuhā wa-taṭawwuruhā wa-maṣādir dirāsatihā*, Beyrouth, 1999.
al-Ṯaqalayn, Multan.
Ṭihrānī, Āqā Buzurg, *al-Ḏarīʿa ilā taṣānīf al-šīʿa*, 25 vol., Najaf/Téhéran, 1335-1398/1916-1979.
Ṭabaqāt aʿlām al-šīʿa. I : Nuqabāʾ al-bašar fī l-qarn al-rābiʿ ʿašar. II : al-kirām al-bararara fī l-qarn al-ṯāliṯ baʿd al-ʿašara, Najaf, 1373-1388/1954-1968.
Ṯiqat al-Islām-i Tabrīzī, Mīrzā ʿAlī, « Bālūn-i millat-i Īrān ba kuǧā mīravad ? », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 399-406.
« Islām va siyāsat va iqtiṣād va aḫlāq-i ān », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 389-395.
« Muǧmal-i ḥawādiṯ-i yawmiyya-yi mašrūṭa », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 11-166.
Risāla-yi Lālān, Istanbul, 1326/1908-1909.
« Risāla-yi Lālān », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 418-445.
« Taraqī-yi mamlikatī bimāl ast va taḥṣil-i māl ba ʿilm », dans *Maǧmūʿa-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 406-409.

« Tasāvī dar ḥayāt-i iǧtimā'ī », dans *Maǧmū'a-yi āṯār-i qalamī-yi Šādravān-i Ṯiqat al-Islām-i Šahīd-i Tabrīz*, N. Fatḥī (éd.), Téhéran, 1354š./1975-1976, p. 395-398.
Ṯiqat al-Islām, Mīrzā 'Alī Āqā, *Tārīḫ-i amkina-yi šarīfa va riǧāl-i barǧasta*, Tabriz, 1332š./1953-1954.
Tunukābūnī, Mīrzā Muḥammad, *Qiṣaṣ al-'Ulamā'*, Téhéran, 1304/1886-1887.
Uskū'ī, Mīrzā Muḥammad Bāqir, *Ba'ḍ-i masā'il-i Qarabāġ*, Tabriz, 1350/1931-1932.
al-Risāla al-badānīh, Koweït, 1420/1999-2000.
Risāla-yi taṭīriyya, Tabriz, 1350/1931-1932.
Vazīrī Kirmānī, Aḥmad 'Alī Ḫān, *Ǧuġrāfiyyā-yi Kirmān*, (éd. M.I. Bāstānī Pārīzī), Téhéran, 1376š./1997-1998.
Tārīḫ-i Kirmān ya salariyya, Téhéran, [s. d.].
Yiktā'ī, Maǧīd, « Māliyya-yi kišvar dar zamān-i qāǧār », *Barrisī-hā-yi tārīḫ*, vol. 8/6, 1353š./1974-1975, p. 137-176.
Zāda Uskū'ī, *Safarnāma ya sarmāyya-yi sa'ādat*, Machhad, 1303š./1324-1325.
Zāhid Zāhidānī, Sayyid Sa'īd, *Bahā'iyyat dar Īrān*, Téhéran, 1380š./2001-2002.
Zargārī Nižād, Ġulām-Ḥusayn (éd.), *Rasā'il-i mašrūṭiyyat. Hiǧda risāla va lāyiḥa-yi darbāra-yi mašrūṭiyyat*, Téhéran, 1377š./1998-1999.
(éd.), *Rasā'il-i mašrūṭiyyat. Mašrūṭa ba ravā'yat-i muvāfiqān va muḫālifān*, 2e éd, 2 vols, Téhéran, Intišārāt-i mu'assasa-yi taḥqīqāt va tawsa'a-yi 'ulūm-i insānī, 1390š./2011-2012.
(éd.), *Siyāsatnāma-yi qāǧārī*, 2 vols, Téhéran, 1386š./2007-2008.

Sources en langues européennes

Abada, Abdelfettah, « The 'Ulama' of Iran in the 19th century hagiographical literature », (Ph.D. dissertation, Durham University, 1989).
[Collectif], *La Shî'a nell' Impero ottomano*, Conférence de Rome, 15/4/1991, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, 1993.
Abbott, Freeland, « The Jihād of Sayyid Aḥmad Shahīd », *MW*, vol. 52, 1962, p. 216-222.
« The Transformation of the Jihād Movement », *MW*, vol. 52, 1962, p. 288-295.
Abrahamian, Ervand, « Oriental Despotism. The Case of Qajar Iran », *IJMES*, vol. 5, 1974, p. 3-31.
Afary, Janet, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911 : Grassrots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, 1996.
« From Outcastes to Citizen. Jews in Qâjâr Iran », dans *Esther's Children. A Portrait of Iranian Jews*, Houman Sarshar (éd.), Beverly Hills/Philadelphia, The Center for Iranian Jewish Oral History, 2002, p. 139-174.
Afghani, Jamal al-Din, « The Reign of Terror in Persia », *Contemporary Review*, vol. 61, 1892, p. 238-248.

« Al-Afghânî on Types of Despotic Government », *JAOS* (Trad. L.M. Kenny), vol. 86/1, 1966, p. 19-27.

Afkhami, Amir, « Disease and Water Supply : The Case of Cholera in 19th Century Iran », dans *Transformations of Middle Eastern Natural Environments : Legacies and Lessons*, Jeff Albert, Magnus Albertsson et Roger Kenna (éd.), Bulletin Series, Yale School of Forestry and Environmental Studies, vol. 103, 1998, p. 206-220.

Afnán, Mírzá Habíbu'lláh, *The Genesis of the Bábí-Bahá'í Faiths in Shíráz and Fárs*, Ahang Rabbani, trad. et annotation, Leyde, Brill, 2008.

Afshar, Iraj, « Some remarks on the early history of photography in Iran », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 261-290.

« Book Translations as a Cultural Activity in Iran 1806-1896 », *Iran*, vol. 41, 2003, p. 279-289.

Afshari, Mohammad Reza, « The Pishvaran and Mercants in Precapitalist Iranian Society : An Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution », *IJMES*, vol. 15, 1983, p. 133-155.

Ahmed, Syed Shakeel, « Bushire's British Residency Records (1837-1850) (the appearance of Babism in Persia) », *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 43/4, 1995, p. 395-406.

Ahmed, Ziauddin, « Waqf as an Instrument of Perpetuity – An Assessment », *Islamic Studies*, vol. 26/2, 1987, p. 127-142.

Alder, G.J., « The Key to India ?: Britain and the Herat Problem 1830-1863 Part 1 », *MES*, vol. 10/2, 1974, p. 186-209.

« The Key to India ?: Britain and the Herat Problem 1830-1863 Part 2 », *MES*, vol. 10/3, 1974, p. 287-311.

Algar, Hamid, « Malkum Khan, Akhundzada and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet », *MES*, vol. 5, 1969, p. 116-130.

Religion and State in Iran, 1785-1906 : The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1969.

« The Revolt of Aqa Khan Mahallati and the Transference of the Ismaili Imamate to India », *SI*, vol. 29, 1969, p. 55-81.

« An Introduction to the History of Freemasonry in Iran », *MES*, vol. 6/3, 1970, p. 276-296.

« The Oppositional Role of the 'ulamâ' in Twentieth Century Iran », dans *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Nikki R. Keddie (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 231-257.

Mirza Malkum Khan : A Biographical Study in Iranian Modernism, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1973.

« Shîʿism and Iran in the Eighteenth Century », dans *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Thomas Naff et Roger Owen (éd.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, p. 288-302.
« Kāẓim Rashtī, Sayyid », *EI*[2], vol. IV, 1978, p. 887.
« Akbārī, Mīrzā Moḥammad », *EIr*, vol. I, 1985, p. 716.
« ʿAlī Kanī », *EIr*, vol. I, 1985, p. 865-866.
« Behbahānī, Āqā Sayyed Moḥammad-Bāqer », *EIr*, vol. IV, 1990, p. 98-99.
« Malāmatiyya. II. Iran et pays orientaux », *EI*[2], vol. VI, 1991, p. 218-219.
« Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth-Century Iran », dans *The Cambridge History of Iran, Volume 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 705-731.
« Cleansing in Islamic Persia », *EIr*, vol. V, 1992, p. 700-702.
« Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul », dans *Les Iraniens d'Istanbul*, Thierry Zarcone et Fariba Zarinebaf-Shahr (éd.), Paris/Téhéran/Istanbul, IFRI/IFEA, 1993, p. 33-44.
« Niʿmat-Allāhiyya », *EI*[2], vol. VIII, 1995, p. 45-49.
Wahhabism : A Critical Essay, New York, Islamic Publications International, 2002.
Alkan, N., « Ottoman Reforms Movements and the Bahā'ī Faith, 1860s-1920s », dans *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths*, M. Sharon (éd.), Leyde, Brill, 2004, p. 253-274.
Alvi, Sajida, « Shîʿism in India during Jahângir's Reign », *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 27, 1979, p. 39-65.
« *Tarikh-i Husayniyah* : An Unknow Source for the History of Awadh », *Der Islam*, vol. 58/1, 1981, p. 136-146.
« Sunni Ulama's Discourses on Shiʿism in Northern India during the Eighteenth and Nineteenth Centuries : An Overview », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIII*th*-XX*th *centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIII*e*-XX*e *siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 131-153.
Amanat, Abbas, « The Early Years of the Bâbi Movement : Background and Development », (Ph.D. dissertation, Oxford University, 1981).
Resurrection and Renewal : The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989.
« The downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir and the problem of ministerial authority in Qâjâr Iran », *IJMES*, vol. 23/4, 1991, p. 577-599.
« Constitutional Revolution. i. Intellectual background », *EIr*, vol. VI, 1993, p. 163-176.
« 'Russian Intrusion into the Guarded Domains' : Reflections of a Qajar Statesman on European Expansion », *JAOS*, vol. 113/3, 1993, p. 39-56.
Pivot of the Universe : Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1997.

« Fatḥ ʻAlī-Shāh Qājār », *EIr*, vol. IX, 1999, p. 407-421.
« The Kayanid crown and qajar reclaiming or royal authority », *IrSt*, vol. 34/1-4, 2001, p. 17-30.
History of the Babi insurrection of Mazandaran in 1848-1849, Leyde, Brill, 2002.
« *Mujtahids* and missionaries : Shīʻī responses to Christian polemics in the early Qajar period », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 247-269.
Ameer Ali, Sayyid, *Critical Examination of the Life and Teaching of Mohammad*, Londres, 1873.
Spirit of Islam, Londres, Christophers, 1922.
Amini, Iradj, « Napoleon and Persia », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 109-122.
Amirahmadi, Hooshang, « Transition from Feudalism to Capitalist Manufacturing and the Origin of Dependency Relations in Iran », (Ph.D. dissertation, Cornell University, Ithaca, New York, 1982).
Amir Arjomand, Said, « Religion and Political Action and Legitimate Domination in Shiʻite Iran : Fourteenth to Eighteenth Centuries A.D », *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, vol. 20, 1979, p. 50-109.
« The Shiʻite Hierocracy and the State in Pre-Modern Iran : 1785-1890 », *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, vol. 22, 1981, p. 40-78.
The Shadow of God and the Hidden Imam : Religion, Political Order and Societal Change in Shiʻite Iran from the beginning to 1890, Chicago, Chicago University Press, 1984.
(éd.), *Authority and Political Culture in Shiʻism*, Albany, New York, SUNY Press, 1988.
« Ideological revolution in Shiʻism », dans *Authority and Political Culture in Shiʻism*, Said Amir Arjomand (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1988, p. 178-209.
« The Mujtahid of the Age and the Mulla-Bashi : An Intermediate State in the Institutionalization of Religious Authority in Shiʻite Iran », dans *Authority and Political Culture in Shiʻism*, Said Amir Arjomand (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1988, p. 80-97.
« The Consolation of Theology : Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shiʻism », *The Journal of Religion*, vol. 76/4, 1996, p. 548-571.
« The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiʻism : a Sociohistorical Perspective », *IJMES*, vol. 28/4, 1996, p. 491-515.
« Imam *absconditus* and the Beginning of the Theology of Occultation : Imami Shiʻism *circa* 280-290/900 A.D. », *JAOS*, vol. 117/1, 1997, p. 1-12.
« Conceptions of Authority and the Transition of Shi'ism from Sectarian to National Religion in Iran », dans *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, Farhad Daftary et Josef W. Meri (éd.), Londres, I.B. Tauris, 2003, p. 388-409.
« Political ethic and public law in the early Qajar period », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 21-40.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, « Le shiʿisme doctrinal et le fait politique », dans *Iran, une première république : le grand satan et la tulipe*, Morteza Kotobi (éd.), Paris, SA, 1983, p. 59-91.

Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam, Paris, Verdier, 1992. (trad. en anglais, *The Divine Guide in Early Shi'ism : The Sources of Esotericism in Islam*, Albany, New York, SUNY Press, 1994).

« Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shiʿisme imâmite », *SI*, vol. 85, 1997, p. 5-39.

« Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », *BSOAS*, vol. 64/1, 2001, p. 1-18.

« Notes sur la *walâya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *JAOS*, vol. 122/4, 2003, p. 201-237.

« Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII) », dans *Autour du Regard. Mélanges Gimaret*, Éric Chaumont (éd.) avec la collaboration de Denise Aigle, Mohammad Ali Amir-Moezzi et Pierre Lory, Louvain, Peeters, 2003, p. 97-124.

La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʿite, Paris, Vrin, 2006. (trad. en anglais *The Spirituality in Shiʿi Islam : Beliefs and Practices*, Londres, I.B. Tauris, 2008).

« Shiʿite Doctrine », *EIr*, édition en ligne, 2005 (http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine).

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali et Sabine SCHMIDTKE, « Twelver-Shî'ite Ressources in Europe. The Shî'ite Collection at the Oriental Department of the University of Cologne, the *fonds* Henry Corbin and the *Fonds* Shaykhî at the École Pratique des Hautes Etudes, Paris. With a catalogue of the *Fonds* Shaykhî », *JA*, vol. 285/1, 1997, p. 73-122.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali et Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.

ANSARI, Ali M., « 'Persia' in the Western imagination », dans *Anglo-Iranian Relations since 1800*, Vanessa Martin (éd.), Londres, Routledge Curzon, 2005, p. 8-20.

ANZALI, Ata, « Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and the Emergence of ʿIrfān », (Ph.D. dissertation, Rice University, 2012).

ARASTEH, Reza, « The Character, Organization and Social Role of the Lutis (Javanmardan) in the Traditional Iranian Society of the 19th Century », *JESHO*, vol. 4, 1962, p. 47-52.

Education and Social Awakening in Iran : 1850-1968, Leyde, Brill, 1968.

ARAZI, A., « *Ilqām al-ḥajar li man zakkā sābb Abū Bakr wa-ʿUmar* d'al-Suyūṣī (849-911/1445-1505) ou Le Témoignage de L'Insulteur des Compagnons », *JSAI*, vol. 10, 1987, p. 211-287.

ARJOMAND, Kamran Amir, « The Emergence of Scientific Modernity in Iran : Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-Nineteenth Century », *IrSt*, vol. 30/1-2, 1997, p. 5-24.

ARMAJANI, Yahya, « Christianity. viii. Christian Missions in Persia », *EIr*, vol. V, 1992, p. 544-547.

ARSALAN AFKHAMI, Amir, « The Sick Men of Persia : The Importance of Illness as a Factor in the Interpretation of Modern Iranian Diplomatic History », *IrSt*, vol. 36/3, 2003, p. 339-352.

ASHRAF, Ahmad, « Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran », dans *Studies in the Economic History of the Middle East : From the Rise of Islam to the Present Day*, Michael Allan Cook (éd.), Londres, Oxford University Press, 1970, p. 308-332.

« The Roots of Emerging Dual Class Stucture in 19th Century Iran », *IrSt*, vol. 14/1-2, 1981, p. 5-29.

« The Bazaar-Mosque Alliance : The Social Basis of Revolts and Revolutions in Iran », *Politics, Culture and Society*, vol. 1, 1988, p. 538-567.

ASHRAF, Ahmad et Hasni HAKMAT, « Merchants and Artisans and the Developmental Processes of Nineteenth Century Iran », dans *The Islamic Middle East, 700-1900 : Studies in Economic and Social History*, A.L. Udovitch (éd.), Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 725-750.

ASHRAF, Ahmad et Ali BANUAZIZI, « Class System. v. Classes in the Qajar Period », *EIr*, vol. V, 1991-1992, p. 667-677.

ASHTOR, Eliyahu, « Makāyil. I. Pays arabes, persans et turcs », *EI²*, vol. VI, 1991, p. 115-119.

ATABAKI, Touraj, « Revisiting Social Historiography of Qajar Persia », *Qajar Studies*, vol. 8, 2008, p. 9-16.

ATAI, Mohammad Farhad, « The Sending of Iranian Students to Europe, 1811-1906 », (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1992).

ATES, Sabri, « The Ottoman Archives as a source for the Study of Qajar Iran », *IrSt*, vol. 37/3, 2004, p. 499-509.

ATKIN, Muriel, *Russia and Iran, 1780-1828*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

AUBIN, Eugène, « Le Chiisme et la nationalité persane », *RMM*, vol. 4/2, 1908, p. 457-490.

La Perse d'aujourd'hui – Iran. Mesopotamie – avec une carte en couleur hors texte, Paris, Armand Colin, 1908.

AVERY, Peter, *Modern Iran*, Londres, E. Benn, 1965.

« An Enquiry into the Outbreak of the Russo-Persian War, 1826-1828 », dans *Iran and Islam*, Clifford Edmund Bosworth (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1971, p. 17-46.

AVERY, Peter et J.B. SIMMONS, « Persia on a Cross of Silver 1880-1890 », *MES*, vol. 10, 1974, p. 260-286.

AYOUB, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam : A Study of Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*, La Hague, Mouton, 1978.

« The Speaking Qur'ān and Silent Qur'ān : A Study of the Principles and Developpement of Imāmī Tafsīr », dans *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Andrew Rippin (éd.), Oxford/New York, Clarendon/Oxford University Press, 1988, p. 177-198.

AZIZ, K.K., *Ameer Ali : His life and work*, Lahore, Publishers United Ltd., 1968.

AZIZI, M.H. et F. AZIZI, « Government-Sponsored Iranian Medical Student Abroad (1811-1935) », *IrSt*, vol. 43/3, 2010, p. 349-363.

AZMI, Rafiullah, « The Anglo-Russian power game in Iran (1900-1946) : a study in historical perspective », *Islam and the Modern Age*, vol. 32/4, 2001, p. 59-80.

BADDELEY, John N., *The Russian Conquest of the Caucasus*, Londres, Longmans, 1908.

BAER, Gabriel, « The Administrative, Economic and Social Function of the Turkish Guilds », *IJMES*, vol. 1, 1970, p. 28-50.

« The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries) », *Islamic Law and Society*, vol. 4/3, 1997, p. 264-297.

BAGLEY, F.R.C., « Religion and State in Modern Iran, Part 1 », *Vè Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants (1970)*, Bruxelles, 1971, p. 75-88.

« Religion and State in Modern Iran, Part 2 », *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies (1972)*, Stockholm, 1975, p. 31-44.

« Some suggestions for further research on modern Shi'ism », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, p. 59-65.

« New Light on the Iranian Constitutional movement », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 48-64.

BAKHASH, Shaul, « The Evolution of Qajar Bureaucracy : 1779-1879 », *MES*, vol. 7, 1971, p. 139-168.

Iran : Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars : 1858-1896, Londres, Ithaca Press, 1978.

« Center-Periphery Relations in Nineteenth-Century Iran », *IrSt*, vol. 14, 1981, p. 29-51.

« The failure of reform : The prime ministership of Amîn al-Dawla, 1897-1898 », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 14-33.

BALYUZI, Hasan M., *Edward Granville Browne and the Bahâ'i Faith*, Londres, George Ronald, 1970.

The Báb : The Herald of the Day of the Days, Oxford, George Ronald, 1973.

Bahá'u'lláh : The King of Glory, Oxford, George Ronald, 1980.

Khadijih Bagum : The Wife of the Bāb, Oxford, George Ronald, 1981.

Bamdad, Badr al-Muluk, *From Darkness into Light : Women's Emancipation in Iran*, Smithtown, New York, Exposition Press, 1977.

Bari, Muhammad Abdul, « A Nineteenth-Century Muslim Reform Movement », dans *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, George Makdisi (éd.), Leyde, Brill, 1965, p. 84-102.

Başaran, Betül, « American schools and the development of Ottoman educational policies during the Hamidian period : a reinterpretation », dans *International congress on learning and education in the Ottoman world, Istanbul, 12-15 April 1999*, Ali Çaksu (éd.), Istanbul, Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001, p. 185-205.

Bashear, Suliman, « ʿĀshūrā, an Early Muslim Fast », *ZDMG*, vol. 141/2, 1991, p. 281-316.

Bassett, James, *Persia, the land of the Imams : A Narrative of Travel and Residence, 1871-1885*, Londres, Blackie and Son, 1887.

Bausani,Alessandro, « Al-Aḥsāʾī », *EI²*, vol. I, 1960, p. 314.

« Bahāʾīs », *EI2*, vol. I, 1960, p. 943-946.

« The Qajar period : an epoch of decadence ? », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 255-260.

Religion in Iran. From Zoroaster to Baha'ullah, (trad. par J. M. Marchesi) New York, Persian Heritage Foundation, 2000.

Bayat, Mangol, « Mirza Aqa Khan Kirmani : a nineteenth Century Persian Revolutionary thinker », (Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1971).

« Mirza Aqa Khan Kirmani : A Nineteenth Century Persian Nationalist », *MES*, vol. 10, 1974, p. 36-59.

« Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani », *IJMES*, vol. 5, 1974, p. 381-400.

Mysticism and Dissent : Socio-Religious Thought in Qajar Iran, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1982.

Iran's First Revolution : Shiʿism and the Constitutional Revolution of 1905-1909, Oxford, Oxford University Press, 1991.

« Anti-Sufism in Qajar Iran », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 624-638.

Beckett, P., « Qanats around Kirman », *JRCAS*, 1955, p. 47-58.

Belgrave, James H.D., « A Brief Survey of the History of the Bahrain Islands », *PRCAS*, vol. 39, 1952, p. 57-68.

Berger, Peter, « From Sect to Church : A Sociological Interpretation of the Bahāʾi Movement », (Ph.D. dissertation, New School for Social Research, 1954).

Bex, Wim, « The visit of Shah Muzaffar ad-Din to Ostend in 1902 », dans *Iranica selecta : studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday*, Alois van Tongerloo (éd.), Turnhout, Brepols, 2003, p. 15-35.

Bhallo, Zahir, « The Qajar Jurist and His Ruling : A Study of Judicial Practice in Nineteenth Century Iran », (Ph.D. dissertation, Wadham College, Oxford, 2013).

Binder, Leonard, « The proofs of Islam : Religious and Politics in Iran », dans *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A.R. Gibb*, G. Makdisi (éd.), Leyde, Brill, 1966, p. 120-138.

Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the USA, *A Century of Mission Work in Iran, 1834-1934*, Beyrouth, Beirut American Press, 1935.

Boivin, Michel, « The Reform of Islam in Ismaili Shî'ism from 1885 to 1957 », dans *Confluence of Culture – French Contributions to Indo-Persian Studies*, Françoise 'Nalini' Delvoye (éd.), Delhi, Manohar, 1994, p. 120-139.

« Remarques sur le développement des études shî'ites en France depuis 1979 », *AFEMAM – Les Chantiers de la recherche*, IXè réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman, Strasbourg, 30 juin – 3 juillet 1994, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, p. 8-9.

« Contestation et identité chez les Khojas indo-pakistanais (1866-1986) », *Lettre d'information – La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, CNRS/EHESS, n°17, 1997, p. 4-23.

« Quelques problèmes relatifs à l'histoire et à la tradition religieuse des Khojas âghâkhânîs de Karachi et du Sindh », *JA*, vol. 285/2, 1997, p. 411-472.

« Nature, raison et nation dans le modernisme shi'ite de l'Inde Britannique », dans *REMMM 101-102 : Sciences, savoirs modernes et pouvoirs dans le Monde musulman contemporain*, François Siino (resp.), juillet 2003, p. 83-105.

Bonine, Michael E., « Islam and Commerce : Waqf and Bazaar of Yazd », *Erdkunde*, vol. 31, 1987, p. 182-196.

Bournoutian, Georges A., *Eastern Armenia in the Last Years of Persian Rule, 1807-1828 : A Political and Socioeconomic Study in the Khanate of Erevan on the Eve of Russian Conquest*, Malibu, Undena, 1982.

Boré, Eugène, *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient*, 2 vol., Paris, Olivier-Fulgenie, 1840.

Böwering, Gerhard, « Ideas of time in Persian Sufism », *Iran*, vol. 30, 1992, p. 77-89.

« Early Sufism between Persecution and Heresy », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 45-67.

Brasswell, George Wilbur, « A Mosaic of Mullahs and Mosques : Religion and Politics in Iranian Shi'ah Islam », (Ph.D. dissertation, University of North Carolina, Chapel Hill, 1975).

Brockway, Thomas P., « Britain and the Persian Bubble, 1888-1892 », *JMH*, vol. 13, 1941, p. 36-47.

Browne, Edward Granville, « The *Bâbîs* of Persia : I. Sketch of Their History and Personal Experience amongst Them. II. Their Literature and Doctrines », *JRAS*, vol. 21, 1889, p. 485-526 et 881-1009.

A Traveller's Narrative Written To Illustrate the Episode of the Bab, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1891.

« Some Remarks on the Bábí Texts Edited by Baron Victor Rosen », *JRAS*, vol. 24/2, 1892, p. 259-332.

« A Catalogue and Description of 27 Bábí Manuscripts », *JRAS*, vol. 24/3 et 24/4, 1892, p. 433-499, 637-710.

(éd.), *Tarikh-i jadid or New History of Mirza ʿAli Muhammad the Bab*, Cambridge, Cambridge University Press, 1893.

The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

(éd.), *Materials for the Study of the Bábí Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.

« The Persian Constitutional Movement », *Proceedings of the British Academy 1917-1918*, vol. VIII, Londres, 1918.

A Year among the Persians : Impressions as to the Life, Character and Thought of the People of Persia, 2e éd, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.

Selections from the Writings of E. G. Browne on the Babi and Baha'i Religions, Moojan Momen (éd.), Oxford, George Ronald, 1987.

« The Life of an ʿAlim : Sayyid Niʿmatullah al-Jazaʾiri », dans *The Most Learned of the Shiʿa. The Institution of the Marjaʿ Taqlid*, Linda Walbridge (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001.

Browne, Edward Granville et A.A.A. Zanǧānī, « Personal Reminiscences of the Bābī Insurrection at Zanjān in 1850 », *JRAS*, vol. 29/4, 1897, p. 761-827.

Brunner, Rainer, « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica*, vol. 52/1, 2005, p. 1-42.

« The Role of Hadîth as Cultural Memory in Shîʾî History », *JSAI*, vol. 30, 2005, p. 318-360.

Brunner, Rainer et Werner Ende, (éd.), *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Leyde, Brill, 2001.

Brydges, Sir Harford Jones, *The Dynasty of the Kajars*, Londres/Oxford/Edimbourg, John Bohn/J.H. Parker/H. Constable, 1833.

An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the Years 1807-1811, Londres, John Bohn, 1834.

Buck, Christopher, « A Unique Eschatological Interface : Bahá'u'lláh and Cross-Cultural Messianism », dans *Studies in Bábí and Bahá'í History, Volume Three : in Iran*, Peter Smith (éd.), Los Angeles, Kalimát Press, 1986, p. 157-180.

Buckley, Ron P., « On the origins of Shīʾi Ḥadīth », *MW*, vol. 88/2, 1998, p. 165-184.

Burrel, R.M., « Aspects of the Reign of Muzaffar al-Din Shah of Persia 1896-1907 », (Ph.D. dissertation, London University, 1979).

« The 1904 Epidemic of Cholera in Persia : Some Aspects of Qajar Society », *BSOAS*, vol. 51/2, 1988, p. 258-270.

Burton, John, *An Introduction to the Hadith*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1994.

Busse, Herbert (trad.), *History of Persia under Qâjâr Rule : Translated from Persian of Hasan-e Fasâ'î's Fârsnâma-ye Nâsiri*, New York/Londres/Paris, Columbia University Press/UNESCO, 1972.

« Kerman im 19. Jahrhundert nach der Geographie des Waziri », *Der Islam*, vol. 50, 1973, p. 284-312.

Butrus, Abu-Manneh, « The Sultan and the Bureaucracy : The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Pasha », *IJMES*, vol. 22/3, 1990, p. 257-274.

Calder, Norman, « The structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence », (Ph.D. dissertation, School of Oriental and African Studies, 1980).

« Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D. », *BSOAS*, vol. 44/3, 1981, p. 468-480.

« Khums in Imâmî Shî'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D. », *BSOAS*, vol. 45, 1982, p. 39-47.

« Doubt and Prerogative : the Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad », *SI*, vol. 70, 1991, p. 57-78.

Calmard, Jean, « L'Iran sous Nâseroddin Châh et les derniers Qadjar. Esquisse pour une histoire politique, culturelle et socio-religieuse », *Le monde iranien et l'islam*, vol. 4, 1976-1977, p. 165-194.

« Āyatullāh », *EI*[2] *Supplément I*, 1980, p. 103-104.

« Muharram ceremonies and diplomacy (a preliminary study) », dans *Qajar Iran : Political, Social and Cultural Change, 1800-1925*,Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 213-228.

« Anglo-Persian War (1856-1857) », *EIr*, vol. II, 1987, p. 65-68.

« Les réformes militaires sous les Qājār (1795-1825) », dans *Entre l'Iran et l'Occident : Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Yann Richard (éd.), Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989, p. 18-41.

« Bast », *EIr*, vol. III, 1989, p. 856-858.

« Mardja'-i taḳlīd », *EI*[2], vol. VI, 1991, p. 533-541.

« Mollā », *EI*[2], vol. VII, 1993, p. 223-226.

« Mudjtahid », *EI*[2], vol. VII, 1993, p. 298-306.

Cantwell Smith, Wilfred, « Aḥmadiyya », *EI*[2], vol. I, 1960, p. 310-312.

Carl Brown, L., « The Sudanese Mahdiyya », dans *Protest and Power in Black Africa*, Robert I. Rotberg et Ali A. Mazrui (éd.), New York, Oxford University Press, 1970, p. 145-168.

Çetinsaya, Gökhan, « The Caliph and Mujtahids : Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century », *MES*, vol. 41/4, 2005, p. 561-574.

« The Ottoman View of the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century », dans *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, Alessandro Monsutti, Silvia Naef et Farian Sabahi (éd.), Berne, Peter Lang, 2007, p. 19-40.

Chambers, Richard, « The Ottoman Ulama and the Tanzimat », dans *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Nikki R. Keddie (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 33-46.

Chick, Herbert, *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth centuries*, 2 vol., Londres, Eyre & Spottiswoode, 1939.

Chosky, Jamsheed K., « Despite Shahs and Mollas : Minority Sociopolitics in Pre-Modern and Modern Iran », *JAH*, vol. 40, 2006, p. 129-184.

Clarke, Lynda, « The Shīʿī Construction of *Taqlīd* », *Journal of Islamic Studies*, vol. 12, 2001, p. 40-64.

(éd.), *Shiʿite Heritage : Essays in Classical and Modern Traditions*, Binghamton, New York, Global Publications/SUNY Binghamton, 2001.

Cole, Juan, « Mirror of the World : Iranian "Orientalism" in early 19th Century India », *Critique*, vol. 8, 1960, p. 41-60.

« Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar », dans *Religion and Politics in Iran : Shiʿism from Quietism to Revolution*, Nikki R. Keddie (éd.), New Haven, Yale University Press, 1983, p. 33-46.

« Bahâ'ullâh and the Naqshbandi Sufis in Iraq, 1854-1856 », dans *From Iran East and West : Studies in Bâbî and Bahâ'î History*, Juan Cole et Moojan Momen (éd.), *From Iran East and West : Studies in Bâbî and Bahâ'î History*, vol. II, Los Angeles, Kalimát, 1984, p. 1-28.

« Shiʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered », *IrSt*, vol. 18/1, 1985, p. 3-33.

« 'Indian Money' and the Shiʿi Shrine cities of Iraq 1786-1850 », *MES*, vol. 22/4, 1986, p. 461-480.

« Rival Empires of Trade and Imami Shiʿism in Arabia, 1300-1800 », *IJMES*, vol. 19/2, 1987, p. 177-204.

Roots of North Indian Shīʿism in Iran and Iraq. Religion and State in Awadh, 1722-1859, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1988.

« Of Crowds and Empires : Afro-Asian Riots and European Expansion, 1857-1882 », *CSSH*, vol. 31/1, 1989, p. 106-133.

« Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran », *IrSt*, vol. 22/1, 1989, p. 7-34.

« The Objectivity Question and Baha'i studies : A reply to MacEoin », *BRISMES Bulletin*, vol. 18/1, 1991, p. 82-85.

« Invisible Occidentalism : Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West », *IrSt*, vol. 25/3-4, 1992, p. 3-16.

« Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century », *IJMES*, vol. 24, 1992, p. 1-26.

« The World as Text : Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'I », *SI*, vol. 80, 1994, p. 145-163.

« Marking boundaries, marking time : The Iranian past and the construction of the self by qajar thinkers », *IrSt*, vol. 29/1-2, 1996, p. 35-56.

« Sacred Space and Holy War in India », dans *Islamic Legal Interpretation : Muftis and their Fatwas*, Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick et David S. Powers (éd.), Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996, p. 173-183.

« Autobiography and Silence : The Early Career of Shaykhu'r-Ra'is Qajar », dans *Iran im 19. Jarhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, Johann-Christoph Bürgel et Isabel Schayani (éd.), Zürich, Georg Olms Verlag, 1998, p. 91-126.

Modernity and the Millennium : the Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East, New York, Columbia University Press, 1998.

« The Religious Dissidence and Urban Leadership : Baha'is in Qajar Shiraz and Tehran », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 123-142.

« Casting away the self : The mysticism of Shaykh Ahmad al-Ahsâ'i », dans *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Rainner Brunner et Werner Ende (éd.), Leyde, Brill, 2001, p. 25-37.

« Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa'i », dans *Shi'ite Heritage : Essays in Classical and Modern Traditions*, Lynda Clarke (éd.), Binghamton, New York, Global Publications/SUNY Binghamton, 2001, p. 345-358.

« Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the sources of religious authority », dans *The Most Learned of the Shi'a : the Institution of the Marja' Taqlid*, Linda Walbridge (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 82-93.

« Fundamentalism in the Contemporary U.S. Bahá'í Community », *Review of Religious Research*, vol. 43/3, 2002, p. 195-217.

« The Provincial Politics of Heresy and Reform in Qajar Iran : Shaykh al-Rais in Shiraz, 1895-1902 », *CSSAAME*, vol. 22/1-2, (2002 [2003]), p. 119-126.

« Shaykh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid. II : the Iranian dimension of Pan-Islam », dans *Histories of the Modern Middle East*, Israel Gershoni, Hakan Erdem et Ursula Wokoeck (éd.), Boulder, CO, Lynne Rienner, 2002, p. 167-185.

« The evolution of charismatic authority in the Bahā'ī faith (1863-1921) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 311-345.

« Globalisation and Religion in the Thought of Abdu'l-Baha », dans *Baha'i and Globalisation*, Margit Warburg, Annika Hvithamar et Morten Warmind (éd.), Aarhus, Aarhus University Press, 2005, p. 55-75.

Cole, Juan et Moojan Momen, (éd.), *From Iran East and West : Studies in Bâbî and Bahâ'î History*, 2 vol., Los Angeles, Kalimát, 1984.

« Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq : The Rebellion of Ottoman Kerbala, 1824-1843 », *Past and Present*, vol. 112, 1986, p. 112-143.

Conolly, Arthur, *Journey to the North of India, Overland from England, through Russia, Persia, and Affghaunistaun*, 2 vol., Londres, Richard Bentley, 1834.

Cook, Michael, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Cooper, John, « The role of the ʻAtabat in the history of nineteenth century Shiʻi jurisprudence », *Islamic University*, vol. 2/2, 1995, p. 7-18.

Le Coran, introduit et traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1967.

Corbin, Henry, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

« L'École shaykhie en théologie shiite », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*,Paris, 1960-1961, p. 3-59.

En islam iranien : aspects spirituels et philosophiques, 4 vol., Paris, Gallimard, 1971.

Histoire de la philosophie islamique, 2e éd, Paris, Gallimard, 1986.

Costello, D.P., « The Murder of Griboyedov », *Oxford Slavonic Papers,* vol. 8, 1957, p. 64-78.

Crow, Douglas Karim, « The Death of al-Ḥusayn b. ʻAlī and Early Shīʻī Views of the Imamate », *Alserāt*, vol. 12, 1986, p. 71-116.

« The Role of al-ʻAql in Early Islamic Wisdow, with Reference to Imam Jaʻfar al-Ṣādiq », (Ph.D. dissertation, MacGill University, 1996).

Curzon, George N., *Persia and the Persian Question*, 2 vol., Londres/New York, Longmans, Green and Co., 1892.

Dabashi, Hamid, « The Sufi Doctrine of the 'Perfect Man' and the View of the Hierarchical Structure of Islamic Culture », *Islamic Quartely*, vol. 30/2, 1986, p. 118-130.

« Early Propagation of Vilayat-e Faqih and Mulla Ahmad Naraqi », dans *Expectation of the Millennium. Shiʻism in History*, Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi & Seyyed Vali Reza Nasr (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1989, p. 288-300.

Daftary, Farhad, *The Isma'ilis : Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Dakake, Maria, « Ḡadīr Ḵomm. i. In Shiʻite Literature », *EIr*, vol. X, 1999-2001, p. 246-247.

Davies, Charles Edward, « Qajar Rule in Fars prior to 1849 », *Iran*, vol. 25, 1987, p. 125-153.

Davison, Roderic H., « Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century », *The American Historical Review*, vol. 59, 1954, p. 844-864.

« Westernized Education in Ottoman Turkey », *MES*, vol. 15/3, 1961, p. 289-301.

Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Deguilhem, Randi, « The Waqf in the City », dans *The City in the Islamic World*, S.K. Jayyusi, R. Holod, A. Pettrucioli et A. Raymond (éd.), Leyde, Brill, 2008, p. 923-950.

DELCORDE, Raoul, « Les relations diplomatiques entre la Perse et la Belgique : les premiers ministres-résidents belges accrédités à la cour des Qadjars », *Studia Diplomatica*, vol. 55/2, 2002, p. 145-149.

DELVECCHIO GOOD, Mary-Jo, « The Changing Status and Composition of an Iranian Provincial Elite », dans *Modern Iran : The Dialectics of Continuity and Change*, Michael E. Bonine et Nikki R. Keddie (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1981, p. 269-288.

DEMEJKIAN, Richard H. et Margaret J. WYSZOMIRSKI, « Charismatic Leadership in Islam : The Mahdi of the Sudan », *CSSH*, vol. 14, 1972, p. 193-214.

DE MORGAN, J., « Feudalism in Persia », *Smithsonian Institute Report*, 1913, p. 579-606.

DERINGIL, Selim, « The Stuggle against Shiism in Hamidian Iraq. A Study in Ottoman Counter-Propaganda », *DWI*, vol. 30, 1990, p. 45-62.

DESTRÉES, Annette, *Les fonctionnaires belges au service de la Perse 1898-1915*, Téhéran/Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1976.

« Une expérience d'assistance technique avant la lettre. 100 fonctionnaires belges au service de la Perse entre 1898 et 1915 », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université de Bruxelles*, vol. 2, 1977, p. 23-36.

« Quelques tentatives belges d'implantation industrielle et commerciale en Perse, dans les dernières années du XIX[e] siècle », *Civilisations*, vol. 38/1, 1988, p. 82-100.

DEVEREUX, Robert, *The First Ottoman Constitutional Period : A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1963.

DONNER, Fred M., « La question du messianisme dans l'islam primitif », dans *REMMM 91-92-93-94 : Mahdisme et millénarisme en Islam*, 2000, p. 17-27.

DREYFUS, H., « Les Béhais et le mouvement actuel en Perse », *RMM*, vol. 1, 1906, p. 198-206.

DROUVILLE, G., *Voyage en Perse*, 2 vol., Paris, 1825.

The Encyclopaedia of Islam, 1[ère] éd, 4 vol., Londres/Leyde, Brill, 1908-1936.

The Encyclopaedia of Islam, 2[e] éd, 12 vol., Leyde, Brill, 1960-2005.

Encyclopaedia Iranica, Ehsan Yarshater (Gen. éd.), New York, Encyclopaedia Foundation, depuis 1982.

EBRAHIMNEJAD, Hormoz, « Introduction de la médecine européenne en Iran au XIXè siècle », *Sciences sociales et santé*, vol. 16, 1998, p. 69-96.

Pouvoir et succession en Iran. Les Premiers Qâjâr 1726-1834, Paris, L'Harmattan, 1999.

« Religion and medicine in Qajar Iran », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 401-428.

EDJTEHADI, Mostafa, *Zerfall der Staatsmacht Persiens unter Nasir ad-Din Schah Qağar, 1848-1896 : Einblicke in die Machtverhältnisse am Teheraner Hofnach den Tagebüchern I'tima as-Saltanas*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1992.

EDMUND BOSWORTH, Clifford, (éd.), *Iran and Islam*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1971.

Edmund Bosworth, Clifford et Carole Hillenbrand, (éd.), *Qajar Iran : Political, Social and Cultural Change, 1800-1925*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983.

Ekhtiar, Maryam, « The Dar al-Funun : Educational and Cultural Development in Qajar Iran », (Ph.D. dissertation, New York University, 1994).

Modern Science, Education and Reform in Qajar Iran : The Dar al-Funun, Richmond, Surrey, Curzon, 2000.

« Nasir al-Din Shah and the Dar al-Fonun : The Evolution of an Institution », *IrSt*, vol. 34/1-4, 2001, p. 153-163.

Eliash, Joseph, « ʻIthna Ashari Shiʻi Juristic Theory of Political and Legal Authority », *SI*, vol. 29, 1969, p. 17-30.

« On the Genesis and Development of the Twelver-Shiʻi Three-tenet Shahadah », *Der Islam*, vol. 47, 1971, p. 265-272.

« Misconceptions regarding the Juridical Status of the Iranian ʻUlamâ », *IJMES*, vol. 10, 1979, p. 9-25.

Ende, Werner, « The Flagellations of Muharram and the Shiʻite ʻUlama », *Der Islam*, vol. 55, 1978, p. 19-36.

Entner, Marvin L., *Russo-Persian Commercial Relations, 1828-1914*, Gainesville, University of Florida Press, 1965.

Erkinov, Aftandil, *Praying For and Against the Tsar : Prayers and Sermons in Russian-Dominated Khiva and Tsarist Turkestan*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2004.

Eschraghi, Armin, *Frühe Šaiḫī- und Bābī-Theologie. Die Darlegung der Beweise für Muḥammads besonderes Prophetentum* (*Ar-risāla fī Iṯbāt an-Nubūwa al-Ḫāṣṣa*), Leyde, Brill, 2004.

Eskandari-Qajar (Kadjar), Manoutchehr, « Origins of the Qajars (Kadjars) », *Qajar Studies*, vol. 2, 2002, p. 11-44.

Ettehadieh, Mansureh (Nezam Mafi), « The Council for the Investigation of Grievances : A Case Study of Nineteenth Century Iranian Social History », *IrSt*, vol. 22/1, 1989, p. 51-61.

« The emergence of Tehran as the cultural centre of Iran », dans *Téhéran, capitale bicentenaire*, Chahryar Adle et Bernard Hourcade (éd.), Téhéran/Paris, IFRI, 1992, p. 127-140.

« The *Khāliṣah* of Varamin », *IJMES*, vol. 25, 1993, p. 5-15.

« Concessions. II. In the Qajar Period », *EIr*, vol. VI, 1993, p. 120-122.

« The arms trade in the Persian Gulf, 1880-1898 », dans *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, Bert G. Fragner *et al.* (éd.), Rome, IsMEO, 1995, p. 177-184.

« Diplomacy and imperialism : the case of Persia at the Peace Conference of Versailles », *Qajar Studies*, vol. 5, 2005, p. 143-154.

Farman Farmayan, Hafez, « The Forces of Modernization in 19th Century Iran », dans *Beginnings of Modernization in the Middle East : The Nineteenth Century*,

William R. Polk et Richards L. Chambers (éd.), Chicago, Chicago University Press, 1968, p. 119-151.
« Observations on Sources for the Study of Nineteenth- and Twentieth-Century Iranian History », *IJMES*, vol. 5, Janv. 1974, p. 32-49.
Faroughy, Abbas, *The Bahrain Islands (750-1951)*, New York, Fisher et Co, 1951.
Farsakh, A., « A Comparison of the Sunnī Caliphate and the Shīʿī Imamate », *MW*, vol. 59, 1969, p. 50-63, 127-141.
Fathi, Asghar, « Role of the Traditional Leader in Modernization of Iran. 1890-1910 », *IJMES*, vol. 11, 1980, p. 87-98.
Feuvrier, Jean-Baptiste, *Trois ans à la Cour de Perse*, Paris, F. Juven, 1899.
Fiorani Piacentini, Valeria, « Notes on the definition of the western borders of British India in Sistan and Baluchistan in 19th century », dans *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Biancamaria Scarcia Amoretti et Lucia Rostagno (éd.), Rome, vol. I, Dipartamento di Studi Orientali, Bardi, 1991, p. 189-203.
Flandin, Eugène Napoléon et Pascal Coste, *Voyage en Perse de M.M. Eugène Flandin, peintre, et Pascal Coste, architecte, 1840-1841*, 2 vol., Paris, Gide et Baudry, 1851.
Floor, Willem, « The Lūṭīs, a Social Phenomenon in Qājār Persia, a Reappraisal », *DWI*, vol. 13, 1971, p. 103-120.
« The Office of Kalāntar in Qājār Persia », *JESHO*, vol. 14, 1971, p. 252-268.
« The Guilds in Iran. An Overview from the Earliest Beginning till 1972 », *ZDMG*, vol. 125/1, 1975, p. 99-116.
« The Merchants (*tujjār*) in Qājār Iran », *ZDMG*, vol. 126/1, 1976, p. 101-135.
« The First Printing Press in Iran », *ZDMG*, vol. 130, 1980, p. 369-371.
« The Revolutionary Character of the Ulama : Wishful Thinking or Reality ? », *IJMES*, vol. 12/4, 1980, p. 501-524.
« The Political Role of the Lutis in Iran », dans *Modern Iran : The dialectics of Continuity and Change*, Michael E. Bonine et Nikki R. Keddie (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1981, p. 83-95.
« Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925) », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 113-147.
« The Creation of the Food Administration in Iran », *IrSt*, vol. 16/3-4, 1983, p. 199-227.
« The office of Muhtasib in Iran », *IrSt*, vol. 18, 1985, p. 53-74.
« The Iranian Navy in the Gulf during the Eighteenth Century », *IrSt*, vol. 20/1, 1987, p. 1-15.
A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods 1500-1925, New York, Bibliotheca Persica Press, 1998.
« The *ṣadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious Institution », *ZDMG*, vol. 150, 2000, p. 461-500.
« The Secular Judicial System in Safavid Persia », *StIr*, vol. 29, 2000, p. 9-60.

« The Economic Role of the ‘Ulama in Qajar Persia », dans *The Most Learned of the Shi‘a. The Institutions of the Marja‘ Taqlid*, Linda Walbridge (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 52-81.

Agriculture in Qajar Iran, Washington D.C., Mage Publishers, 2003.

« Tea consumption and imports into Qajar Iran », *StIr*, vol. 33/1, 2004, p. 47-111.

Guilds, Merchants and Ulama in Nineteenth Century Iran, Washington D.C., Mage Publishers, 2009.

Foran, John, « The Concept of Dependent Development as a Key to the Political Economy of Qajar Iran (1800-1925) », *IrSt*, vol. 22/2-3, 1989, p. 5-56.

« Dependency and Resistance in the Middle East, 1800-1925 », *Political Power and Social Theory*, vol. 8, 1993, p. 107-140.

Fragile Resistance : Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution, Boulder, Westview Press, 1993.

« A Century of Revolution : Comparative, Historical, and Theoretical Perspectives on Social Movements in Iran », dans *Century of Revolution : Social Movements in Iran*, John Foran (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 223-238.

(éd.), *A Century of Revolution : Social Movements in Iran*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Frechtling, Louis E., « The Reuter Concession in Persia », *Asiatic Review*, vol. 34, 1938, p. 518-533.

Friedlander, Israel, « The term ‘Rawâfiḍ’ », *JAOS*, vol. 29, 1909, p. 137-159.

Friedmann, Yohann, *Prophecy continuous : Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1989.

Fyzee, A., « Shī‘ī Legal Theories », dans *Law in the Middle East, vol. 1.*, Majid Khadduri et Herbert Liebesny (éd.), Washington, The Middle East Institute, 1955, p. 113-131.

Gaborieau, Marc, « Critizing the Sufis : The Debate in Early-Nineteenth-Century India », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 452-467.

« ‘Wahhabisme’ et modernisme : Généalogie du réformisme religieux en Inde (1803-1914) », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Denis Hermann et Fabrizio Speziale (éd.), Berlin, Klaus Schwarz Verlag/IFRI, 2010, p. 275-300.

Galbraith, John S., « British policy on railways in Persia, 1870-1900 », *MES*, vol. 25/4, 1989, p. 480-505.

Gammer, Moshe, *Muslim Resistance to the Tsar*, Londres, Frank Cass, 1994.

Gardet, Louis, « Dj̲amā‘a », *EI*[2], vol. II, 1965, p. 421-423.

Gil, Moshé, « The Earliest Waqf Foundations », *JNES*, vol. 57, 1998, p. 125-140.

Gilbar, Gad G., « Demographic Developments in late Qajar Persia, 1870-1906 », *Asian and African Studies*, vol. 11, 1976, p. 125-156.

« The Big Merchants (tujjār) and the Persian Constitutional Revolution of 1906 », *Asia and African Studies*, vol. 11/3, 1977, p. 275-303.

« Persian Agriculture in the Late Qajar Period, 1860-1906 », *Asian and African Studies*, vol. 12, 1978, p. 312-365.
« The Persian Economy in the mid-19th Century », *DWI*, vol. 19, 1979, p. 177-211.
« Trends in the Development of Prices in Late Qajar Iran, 1870-1906 », *IrSt*, vol. 16/3-4, 1983, p. 177-198.
« Muslim Tujjār of the Middle East and their Commercial Networks in the Long Nineteenth Century », *SI*, vol. 100/101, 2005, p. 183-202.
Gleave, Robert, « The Akhbari-Usuli Dispute in Tabaqat literature : An Analysis of the Biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad Baqir al-Bihbihani », *Jusûr*, vol. 10, 1994, p. 79-109.
« The *Ijāza* from Yūsuf al-Baḥrānī (d. 1186/1772) to Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʻUlūm (d. 1212/1797-1798) », *Iran*, vol. 32, 1994, p. 115-123.
« Akhbârî Shî'î Jurisprudence in the Writings of Yûsuf b. Ahmad al-Bahrânî (d. 1186/1772) », (Ph.D. dissertation, University of Manchester, 1996).
« Akhbārī Shī'ī Uṣūl al-Fiqh and the Juristic Theory of Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī », dans *Islamic Law, Theory and Practice*, Robert Gleave et Eugenia Kermeli (éd.), Londres, I.B. Tauris, 1997, p. 24-48.
« Biography and Hagiography in Tanikābunī's *Qiṣāṣ al-Ulamā* », dans *Proceedings of the Third European Conference on Iranian Studies, Part 2, Mediaeval and Modern Persian Studies*, Charles Melville (éd.), Wiesbaden, Reichart, 1999, p. 237-255.
Inevitable Doubt : Two Theories of Shī'ī Jurisprudence, Leyde, Brill, 2000.
« Two Classical Shī'ī Theories of *qaḍā* », dans *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, Gerald Richard Hawting, Jawid Ahmad Mojaddedi et Alexander Samely (éd.), Oxford, 2000, p. 105-120.
« Between *ḥadīth* and *fiqh* : the "canonical" Imāmī collections of *akhbār* », *Islamic Law and Society*, vol. 8/2, 2001, p. 350-382.
« Imāmī Shī'ī refutations of *qiyāṣ* », dans *Studies in Islamic Legal Theory*, Bernard G. Weiss (éd.), Leyde, Brill, 2002, p. 267-293.
« The clergy and the British : perceptions of religion and the *Ulama* in early Qajar Iran », dans *Anglo-Iranian Relations since 1800*, Vanessa Martin (éd.), Londres, Routledge Curzon, 2005, p. 55-66.
« *Jihād* and the religious legitimacy of the early Qajar state », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 41-69.
(éd.), *Religion and Society in Qajar Iran*, Londres/New York, Routledge Curzon, 2005.
« Religion and society in Qajar Iran : an introduction », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 1-17.
« Intra-madhhab Ikhtilāf and the Late Classical Imami Shiite Conception of the Madhhab », dans *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution and Progress*, Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (éd.), Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2006, p. 126-146.

Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shīʿī School, Leyde, Brill, 2007.

« Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism : Theology and Mysticism amongst the Shiʿi Akhbariyya », dans *Sufism and Theology*, Ayman Shihadeh (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 2007, p. 158-176.

« Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī's *Kitāb al-jihād* », dans *Le Shi'isme imamite : 40 après. Hommage à Etan Kohlberg*, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir Bar-Asher et Simon Hopkins (éd.), Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, vol. 137, Turnhout, Brepols, 2009, p. 219-236.

« Continuity and Originality in Shiʿi Thought : the Relationship between the *Akhbāriyya* and the *Maktab-i Tafkīk* », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 71-92.

Gleave, Robert et Eugenia Kermeli, (éd.), *Islamic Law, Theory and Practice*, Londres, I.B. Tauris, 1997.

de Gobineau, Arthur, *Trois ans en Asie*, Paris, Hachette, 1859.

Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale, Paris, Didier & Cie, 1865 (2e édition 1900).

Goldsmid, F.J., « Notes on Eastern Persia and Western Beluchistan », *Journal of the Royal Geographical Society*, 1867, p. 269-283.

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Gramlich, Richard, *Die schiitischen Derwishorden Persiens*, 3 vol, Wiesbaden, Franz Steiner GMBH, 1965-1981.

Greaves, Rose Louise, « British Policy in Persia, 1892-1903 – I », *BSOAS*, vol. 28/1, 1965, p. 34-60.

« British Policy in Persia, 1892-1903 – II », *BSOAS*, vol. 28/2, 1965, p. 284-307.

« Iranian relations with Great Britain and British India 1798-1921 », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 7 : From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 374-425.

Green, Nile, « A Persian Sufi in British India : The Travels of Mīrzā Ḥasan Ṣafī ʿAlī Shāh (1251/1835-1316/1899) », *Iran*, vol. 42, 2004, p. 201-218.

« Between Heidegger and the Hidden Imam : Reflections on Henry Corbin Approaches to Mystical Islam », *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 17/3, 2005, p. 219-226.

« Mīrzā Ḥasan Ṣafī ʿAlī Shāh : A Persian Sufi in the Age of Printing », dans *Religion and Politics in Iran : A Reader*, Lloyd Ridgeon (éd.), Londres, I.B. Tauris, 2005, p. 99-112.

de Groot, Joanna, « Kerman in the Late Nineteenth Century. A Regional Study and Social Change », (Ph.D. dissertation, Oxford, 1977).

« Mullas and merchants : the basis of religious politics in Nineteenth century Iran », *Mashriq*, vol. 2, 1983, p. 11-36.

Gurney, John, « Rewriting the Social History of Late Qajar Iran », dans *Persian and Islamic Studies in honour of P. W. Avery*, Charles Melville (éd.), Cambridge, University of Cambridge, 1990, Series Title : Pembroke Papers I, p. 43-57.

Gurney, John et Negin Nabavi, « Dār al-Fonūn », *EIr*, vol. VI, 1993, p. 662-668.

Gustafson, James M., « Household Networks and Rural Integration in Qajar Kirman », *IJMES*, vol. 46/1, 2014, p. 51-72.

Kirman and the Qajar Empire. Local dimensions of modernity in Iran, 1794-1914, Londres, Routledge, 2016.

Hachioshi, M., « A message from the dumb. A shii thinker's constitutional ideas in modern Iran » (en japonais), *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, vol. 111, 1990, p. 193-246.

Hagigi, Latifeh E., « Muzaffar al-Din Shah : a portrait of a Qajar ruler », dans *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge, 11th to 15th September 1995. Part 2 : Mediaeval and Modern Persian Studies*, Charles Melville (éd.), Wiesbaden, Reichert, 1999, p. 337-350.

Hairi, Abdul-Hadi, « Anṣārī, Shaykh Murtaḍā », *EI² supplément I*, 1980, p. 75-77.

« Why did the 'Ulamâ' participate in the Persian Revolution of 1905-1909 ? », *DWI*, vol. 27, 1976-1977, p. 127-154.

Shi'ism and Constitutionalism in Iran : A Study on the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Persian Politics, Leyde, Brill, 1977.

« The Responses of Libyans and Iranians to Imperialism as Reflected in two Documents », *ZDMG*, vol. 130/2, 1980, p. 372-392.

« The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders », *MES*, vol. 24/3, 1988, p. 271-286.

« Reflections on the shi'i responses to missionary thought and activities in the safavid period », dans *Études Safavides*, Jean Calmard (éd.), Paris/Téhéran, IFRI, 1993, p. 151-164.

Hallaq, Wael, « Was the Gate of Ijtihad Closed ? », *IJMES*, vol. 16, 1984, p. 3-41.

« On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », *SI*, vol. 63, 1986, p. 129-141.

« *Uṣūl al-fiqh* : Beyond Tradition », *Journal of Islamic Studies*, vol. 3/2, 1992, p. 172-202.

A History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

« The authenticity of Prophetic *ḥadīth* : A Pseudo-problem », *SI*, vol. 99, 1999, p. 75-90.

The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Hambly, Gavin, « An introduction to the Economic organization of Early Qajar Iran », *Iran*, vol. 2, 1964, p. 69-81.

« Aghâ Muhammad-Khân and the Establishment of the Qâjâr Dynasty », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 7 : From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 104-143.

« Iran Under The Reigns of Fath ʿAli-Shâh and Mohammad-Shâh », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 7 : From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 144-173.

« The Traditional Iranian City in the Qājār Period », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 7 : From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 542-589.

Hamid, Idris Samawi, « The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī : Critical edition, Translation and Analysis of "Observations in Wisdow" », (Ph.D. dissertation, State University of New York, 1998).

Harden, Evelyn Jasiulko, « Griboyedov in Persia : December 1828 », *Slavic and East European Rereiw*, vol. 57, 1979, p. 255-267.

(éd.), *The Murder of Griboedov : New Materials*, Birmingham, University of Birmingham Press, 1979.

Heffening, W., « Murtadd », *EI*[2], vol. VII, 1993, p. 634-636.

Hellot-Bellier, Florence, « Chronique de massacres annoncés : les assyro-chaldéens de Perse, la Perse et les puissances européennes. 1896-1919 », (Thèse de doctorat, Paris III, 1992)

« Western missionaries in Azerbaijani society (1835-1914) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 270-292.

« Les chrétiens d'Iran au xix[e] siècle (1800-1918) : une page se tourne », dans *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, Rika Gyselen (éd.), Paris, AAEI, Peeters, *Studia Iranica*, Cahier 33, 2006, p. 79-104.

Hermann, Denis, « Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī au cours de la période qājār (1843-1911) », (Thèse de doctorat, EPHE-Vème section, Paris, 2007).

« Quelques remarques à propos de l'interprétation du sens du *rokn-e rābeʿ* (le quatrième pilier) chez Moḥammad Bāqer Hamadānī, le fondateur de l'école shaykhī hamadānī », *JA*, vol. 295/2, 2007, p. 461-491.

« Étude sur une interprétation messianique du mouvement constitutionnel iranien », *OM*, vol. 88/1, 2008, p. 99-108.

« La défense de l'enseignement de l'arabe au cours du mouvement constitutionnel iranien (1906-1911) », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Denis Hermann et Fabrizio Speziale (éd.), Berlin, Klaus Schwarz Verlag/IFRI, 2010, p. 301-321.

« Système parlementaire et consultation selon Thiqat al-Islām-i Tabrīzī : légitimation religieuse et justification historique », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in*

Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles), Denis Herman et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 155-170.

« Akhund Khurasani and the Iranian Constitutional Movement », *MES*, vol. 49/3, 2013, p. 430-453.

« Political Quietism in Contemporary Shīʿism : A Study of the *Siyāsat-i mudun* of the Shaykhī Kirmānī Master ʿAbd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī », *SI*, vol. 109/2, 2014, p. 274-302.

Kirmānī Shaykhism and the ijtihād. *A Study of Abū al-Qāsim Khān Ibrāhīmī's* Ijtihād wa taqlīd, Würzburg, Ergon Verlag, 2015.

« Dispositions testamentaires et financement de la transmission religieuse : le recours au waqf par un gouverneur qajar de la région de Takāb dans la seconde moitié du XIXe siècle », *StIr*, vol. 45/2, 2016, p. 275-301.

HERMANN, Denis et Sabrina MERVIN, (éd.), *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*, Beyrouth, OIB/IFRI, 2010.

HERMANN, Denis et Omid REZAI, « Le rôle du *vaqf* dans la formation de la communauté *shaykhī kermānī* à l'époque qājār (1259-1324/1843-1906) », *StIr*, vol. 36/1, 2007, p. 87-131.

« Constitution en vaqf d'une "mosquée-sanctuaire" niʿmatullāhī à Téhéran à l'époque pahlavī », *Iran*, vol. 46, 2008, p. 293-306 [version traduite en anglais : « The institutionalisation of Niʿmatullāhī Sufism during the Pahlavi era : a study of the establishment of the Ḥusayniyya Amīr Sulaymānī as a *waqf* in Tehran », dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times : Historical Relations and Confreric Developments*, Denis Hermann et Mathieu Terrier (éd.), Londres, I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, à paraître en 2018].

HERMANN, Denis et Fabrizio SPEZIALE, (éd.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag/IFRI, 2010.

HERMANN, Denis et Mathieu TERRIER, (éd.), *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times : Historical Relations and Confreric Developments*, Londres, I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, à paraître en 2018.

HETHERINGTON, Kevin, *Expressions of Identity : Space, Performance, Politics*, Londres, Sage Publications, 1998.

HEYD, Uriel, « The Ottoman ʿUlema and Westernisation in the Time of Selīm III and Maḥmūd II », *Scripta Hierosolymitana*, vol. 9, 1961, p. 63-96.

HIROYUKI, Yanagihashi, (éd.), *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought*, Londres, Kegan Paul, 2000.

HOLLISTER, John Norman, *The Shiʿa of India*, Londres, Luzac & Co, 1953.

HOLT, Peter Malcolm, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, 2e éd, Oxford, Clarendon Press, 1970.

HONIGMAN, E., « Karbalāʾ », *EI²*, vol. IV, 1978, p. 663-665.

Huart, Clément, *La Religion de Bab, réformateur persan du XIXe siècle*, Paris, Ernest Leroux, 1889.

« Shaykhi », *EI*, vol. IV, 1934, p. 279-280.

Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam, A Historical Background*, Londres, Muhammadi Trust, 1982.

Ibrahim, Fouad N., *The Shi'is of Saudi Arabia*, Londres, Saqi, 2006.

Ikio, Iwatake, « Continuité du *vaqf* en Iran : le cas du *vaqf* d'Amīr Chaqmāq à Yazd » (en japonais), *Isuramu-sekai*, vol. 42, 1993, p. 1-19.

Ingram, Edward, *Britain's Persian Connection 1798-1828. Prelude to the Great Game in Asia*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Ingram, Edward, *In Defence of British India : Great Britain in the Middle East, 1775-1842*, Londres, Frank Cass, 1984.

Issawi, Charles, « Tabriz-Trabzon Trade 1830-1900 : Rise and Decline of a Trade Route », *IJMES*, vol. 1, 1970, p. 18-27.

(éd.), *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago, University of Chicago Press, (Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 8), 1971.

« Iranian Trade, 1800-1914 », *IrSt*, vol. 16, 1983, p. 229-241.

Izutzu, Toshihiko et Mehdi Mohaghegh, (trad. et éd.), *The Metaphysics of Sabzavari*, Delmar, New York, Caravan Books, 1977.

Jafri, Syed Husain M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, Longmans, 1979.

Johnson, Benton, « On Church and Sect », *American Sociological Review*, vol. 28, 1963, p. 539-549.

« Churchs and Sect Revisited », *JSSR*, vol. 10, 1971, p. 124-137.

Jones, Geoffrey, *Banking and Empire in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

de Jong, Frederick, « Malāmatiyya. I. Pays du centre du monde islamique », *EI²*, vol. VI, 1991, p. 217-218.

« Malāmatiyya. II. Iran et pays orientaux », *EI²*, vol. VI, 1991, p. 218-219.

de Jong, Frederick et Bernard Radtke (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999.

Kamada, Shigeru, « Fayḍ al-Kāshānī's *Walīya* : The Confluence of Shi'i Imamology and Mysticism », dans *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Todd Lawson (éd.), Londres, I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2005, p. 455-468.

Karny, Azriel, « Mirza Husein Khan and his Attemps at Reform in Iran, 1872-1873 », (Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1973).

Kasravi, Ahmad, *History of the Iranian Constitutional Revolution*, [trad. partielle Evan Siegel], Costa Meza, Californie, Mazda, 2006.

Katouzian, Homa, « Arbitrary Rule. A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran », *BJMES*, vol. 24, 1997, p. 49-73.

Kauz, Ralph, « Travailler dans les archives en Iran », *StIr*, vol. 25/2, 1996, p. 235-239.

Kawata, Kumi, « The Political Climate in Nineteenth Century Iran ; The Early Political Career of Ḥosein Qolī Khān-e Māfī » (en japonais), *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, vol. 45/1, 2002, p. 172-190.

Kazem-Beg, Mirza Aleksandr, « Le Bab et les Babis ou le soulèvement Politique et Religieux en Perse de 1845 à 1853 », *JA*, vol. 7/26, 1866, p. 329-384 ; vol. 7/27, 1866, p. 457-522 ; vol. 8/29, 1866, p. 196-252 ; vol. 8/30, 1866, p. 357-400 ; vol. 8/31, 1866, p. 473-507.

Kazemi, Farhad, « The Shi'i clergy and the state of Iran : From the Safavids to the Pahlavis », *Journal of the American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, vol. 1/2, 1980, p. 34-52.

Kazemi Moussavi, Ahmad, « The Establishment of the Position of *Marja'iyyat-i Taqlid* in the Twelver-Shi'i Community », *IrSt*, vol. 18/1, 1985, p. 35-51.

« Ḡadīr Ḵomm. ii. Ḡadīr Festival ('Īd-e Ḡadīr) », *EIr*, vol. X, 1999-2001, p. 247-249.

« The Institutionalization of *Marja'-i Taqlid* in the Nineteenth Century Shi'ite Community », *MW*, vol. 83/3-4, Juillet-Octobre 1994, p. 279-288.

Religious Authority in Shi'ite Islam, From the Office of Mufti to the Institution of Marja', Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

« The Attitude of the 'Ulamā' towards the Government in Nineteenth-Century Iran », dans *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Todd Lawson (éd.), Londres, I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2005, p. 522-537.

Kazemzade, Firuz, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914*, New Haven, Yale University Press, 1968.

Keddie, Nikki R., « Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism », *CSSH*, vol. 4, 1962, p. 265-295.

« The Pan-Islamic Appeal : Afghani and Abdülhamid II », *MES*, vol. 3/1, 1966, p. 46-67.

« The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran », *Past and Present*, vol. 34, 1966, p. 70-80.

Religion and Rebellion in Iran : The Tobacco Protest of 1890-1891, Londres, Frank Cass & Co, 1966.

« British Policy and the Iranian Opposition, 1901-1907 », *Journal of Modern History*, vol. 39/3, 1967, p. 266-282.

An Islamic Response to Imperialism : Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani", Berkeley, University of California Press, 1968.

« Iranian Politics 1900-1905 : Background to Revolution », *MES*, vol. 5/1-3, 1969, p. 3-31, 151-167, 234-250.

« The Roots of Ulama Power in Modern Iran », dans *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Nikki R. Keddie (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 211-230.

Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani" : A Political Biography, Berkeley, Berkeley University Press, 1972.

(éd.), *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1972.
« Culture Traits, Fantasy, and Reality in the Life of Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī », *IrSt*, vol. 9/2-3, 1976, p. 89-120.
« The Economic History of Iran 1800-1914 and its Political Impact », dans *Iran : Religion, Politics and Society. Collected Essays*, Nikki R. Keddie (éd.), Londres, Frank Cass, 1980, p. 119-136.
« Islamic Philosophy and Islamic Modernism : The Case of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani », *Journal of Persian Studies*, vol. 10, 1980, p. 53-56.
« Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani' », dans *Pioneers of Islamic Revival*, Ali Rahnema (éd.), Londres, Zed, 1994, p. 11-29.
Kefayati, Reza, « Socio-Economic Formation of Iran : The Disintegration of the Traditional System and the Inception of Modern Capitalism in the 19th Century », (Ph.D. dissertation, Boston University, 1982).
Kelly, J.B., *Britain and the Persian Gulf 1785-1880*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
Kelly, Laurence, *Diplomacy and Murder in Tehran. Alexander Griboyedov and Imperial Russia's Mission to the Shah of Persia*, Londres/New York, I.B. Tauris, 2002.
Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1955.
Khadduri, Majid et Herbert Liebesny, (éd.), *Law in the Middle East, vol. I.*, Washington, D. C., The Middle East Institute, 1955.
Kia, Mehrdad, « Constitutionalism, economic modernization and Islam in the writing of Mirza Yusef Khan Mostashar od-Dowle », *MES*, vol. 30/4, 1994, p. 751-777.
« Nationalism, Modernism and Islam in the writings of Talibov-i Tabrizi », *MES*, vol. 30/2, 1994, p. 201-223.
« Mirza Fath Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the Islamic World », *MES*, vol. 31/3, 1995, p. 422-448.
« Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran », *MES*, vol. 32/1, 1996, p. 30-52.
« Inside the Court of Naser od-Din Shah Qajar, 1881-1896 : the life and diary of Mohammad Hasan Khan E'temad os-Saltaneh », *MES*, vol. 37/1, 2001, p. 101-141.
Kohlberg, Etan, « Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ân », dans *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Samuel Miklos Stern, Albert Hourani et Vivian Brown (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 209-224.
« Some Imâmî Shî'î Views on *taqiyya* », *JAOS*, vol. 95/3, 1975, p. 395-402.
« The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad », *ZDMG*, vol. 126/1, 1976, p. 64-86.
« From Imâmiyya to Ithnâ 'Ashariyya », *BSOAS*, vol. 39/3, 1976, p. 521-534.
« The Term *Muḥaddath* in Twelver Shi'ism », *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, Magnes Press, 1979, p. 39-47.
« Some Shī'ī Views of the Antediluvian World », *SI*, vol. 52, 1980, p. 41-66.
« The evolution of the Shī'a », *Jerusalem Quartely*, vol. 27, 1983, p. 109-126.

« Shīʿī Hadīth », dans *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant et G.R. Smith (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 352-367.
« Some Imāmī Shīʿī Views on the Ṣaḥāba », *JSAI*, vol. 5, 1984, p. 143-175.
« *Barâ'a* in Shî'î doctrine », *JSAI*, vol. 7, 1986, p. 139-175.
« Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Nehemia Levtzion et John O. Voll (éd.), Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1987, p. 133-160.
« Western Studies of Shīʿa Islam », dans *Shiʿism, Resistance and Revolution*, Martin Kramer (éd.), Boulder, Colorado, Westview Press, 1987.
Belief and Law in Imami Shiʿism, Aldershot, Variorum, 1991.
« Taqiyya in Shiʿi Theology and Religion », dans *Secrecy and Concealment, Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Hans G. Kippenberg et G. Stroumsa (éd.), Leyde, Brill, 1995, p. 345-380.
(éd.), *Shīʿism*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2003.
« Vision and the Imams », dans *Autour du Regard. Mélanges Gimaret*, Éric Chaumont (éd.), avec la collaboration de Denise Aigle, Mohammad Ali Amir-Moezzi et Pierre Lory, Louvain, Peeters, 2003, p. 125-157.
Komaki, Shohei, « Concerning 'Qānūn' of Malkom Khān : A Problem in Modern Iranian History » (en japonais), *Journal of Asian and African Studies*, vol. 25, 1983, p. 61-97.
« Yar Mohammad Khan in Herat : The Political Relationship between Iran and Afghanistan in the Mid-19th century » (en japonais), *The Journal of Oriental Researches*, 65/1, 2006, p. 78-103.
Kondo, Nobuaki, « Moḥammad Taqī Khān et sa famille à Yazd » (en japonais), *Shigaku Zasshi*, vol. 102, 1993, p. 1-36.
« The Study of Qajar Iran in Japan, 1984-1994 », *Asian Research Trends*, vol. 6, 1996, p. 127-139.
« The Socioeconomic Background of the Khans of Yazd : An Analysis of their Public Buildings and *Vaqf* Endowments », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde Iranien*, Rika Gyselen et Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 21, 1999, p. 249-268.
« Iranian History. Reaching a New Stage », *Orient*, vol. 37, 2002, p. 49-64.
« The waqf of Ustad 'Abbas – rewrites of the deeds in Qajar Tehran », dans *Persian Documents. Social History of Iran and Turan in the Fifteenth-Nineteenth Centuries*, Nobuaki Kondo (éd.), Londres, Routlege Curzon, 2003, p. 106-128.
« The Case of 'Doubled Waqf' : A Study on Qajar Shariʿa Courts » (en japonais), *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, vol. 19-12, 2004, p. 117-142.
« The *Vaqf* and the religious patronage of Manūchihr Khān Muʿtamad al-Dawlah », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 227-243.

« Shiʿi ʿUlama and *Ijāza* during the Nineteenth Century », *Orient*, vol. 44, 2009, p. 55-76.

Koyagi, M., « Modern Education in Iran during the Qajar and Pahlavi Periods », *History Compass*, vol. 7/1, 2009, p. 107-118.

Lambton, Ann K.S, *Landlord and Peasant in Persia*, Londres, Oxford University Press, 1953.

Islamic Society in Persia, Oxford, SOAS, 1954.

« Quis Custodiet Custodes : Some Reflections on the Persian Theory of Governement », *SI*, vol. 6, 1956, p. 125-146.

« Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-1906 », *St-Anthony's Papers*, vol. 4, 1958, p. 43-60.

« Persian Society under the Qajars », *JRCAS*, vol. 48, 1961, p. 123-138.

« Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *SI*, vol. 27, 1962, p. 91-119.

« A Reconsideration of the Position of the *Marja' Al-Taqlid* and the Religious Institution », *SI*, vol. 20, 1964, p. 115-135.

« The Tobacco Régie : Prelude to Revolution », *SI*, vol. 22, 1965, p. 119-157.

« A Nineteenth Century View of Jihad », *SI*, vol. 32, 1970, p. 181-192.

« Persian Trade under the Early Qājārs », dans *Islam and the Trade of Asia : A Colloquium*, D.S. Richards (éd.), Oxford/Philadelphie, Bruno Cassirer/ University of Pennsylvania Press, 1970, p. 215-244.

« The Ulama and the Constitutional Movement in Iran », dans *Le Shiʿisme imâmite*, Actes du colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968), Toufic Fahd (éd.), Paris, PUF, 1970, p. 245-269.

« Some New Trends in Islamic Political Thought in Late Eighteenth and Early Nineteenth Century Persia », *SI*, vol. 40, 1974, p. 95-128.

State and Government in Medieval Islam : An Introduction to the Study of Islamic Political Theory : The Jurists, Oxford, Oxford University Press, 1981.

« Concepts of Authority in Persia, Eleventh to Nineteenth Centuries A.D », *Iran*, vol. 26, 1988, p. 95-103.

Qajar Persia, Austin, University of Texas Press, 1988.

« Land Tenure and Revenue Administration in the Nineteenth Century », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 7 : From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Peter Avery, Gavin Hambly et Charles Melville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 459-505.

« Waḳf III. In Persia », *EI*[2], vol. XI, 2002, p. 86-87.

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam : Ideology and Organization*, Oxford/ New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1990.

Lapidus, Ira M., « The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society », *IJMES*, vol. 6, 1975, p. 363-385.

Lawrence, Bruce, « Reconsidering 'holy war' (jihād) in Islam », *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 1, 1990, p. 261-268.

LAWSON, Todd, « Interpretation as revelation : the Qur'ân commentary of Sayyid 'Alî Muhammad Shîrâzî, the Bâb (1819-1850) », dans *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, Andrew Rippin (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 223-253.

« The Terms Remembrance (*dhikr*) and Gate (*bāb*) in the Bab's Commentary on the Sura of Joseph », dans *Studies in the Bábí & Bahá'í Religions. Studies in Honour of the Late Hasan M. Balyuzi*, M. Momen (éd.), Los Angeles, Kalimát, 1988, p. 1-63.

« Note for the Study of a 'Shi'i' Qur'ān' », *Journal of Semetic Studies*, vol. 36, 1991, p. 279-295.

« The Structure of Existence in the Bab's Tasfir and the Perfect Man Motif », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religions from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September-4th October 1991)*, Philippe Gignoux et Rika Gyselen (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 11, 1992, p. 81-99.

« Akhbâri Shi'i Approaches to tafsîr », dans *Approaches to the Quran*, G. Richard Hawting et Abdul-Kader A. Shareef (éd.), Londres, Routledge, 1993, p. 173-210.

« The Danger of Reading : Inlibration, Communion and Transference in the Qur'án commentary of the Báb », dans *Scripture and revelation : papers presented at the First Irfan Colloquium Newcastle-upon-Tyne, England, December 1993 and the Second Irfan Colloquium Wilmette, USA, March 1994*, Moojan Momen (éd.), Oxford, Ronald, 1997, p. 171-215.

« Exegesis vi : In Akbārī and post-Safavid Esoteric Shi'ism », *EIr*, vol. IX, 1999, p. 123-125.

« The Hidden Words of Fayz Kāshānī », dans *Iran. Questions et connaissances. Actes du IVe congrès européen des etudes iraniennes, organise par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999*, vol. II : *Périodes médiévale et moderne*, Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 26, 2002, p. 427-447.

« Orthodoxy and heterodoxy in Twelver Shi'ism : Aḥmad al-Aḥsā'ī on Fayḍ Kāshānī (the *Risālat al-'Ilmiyya*) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 127-154.

(éd.), *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres/New York, I.B. Tauris/ The Institute of Ismaili Studies, 2005.

Gnostic Apocalypse in Islam. The Literary Beginnings of the Babi Movement, Londres, Routledge, 2010.

« Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī and the World of Images », dans *Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 19-31.

LAYISH, Aharon, « Social, and Economic Aspects of the Muslim Waqf », *Islamic Law and Society*, vol. 4/3, 1997, p. 259-263.

Lee, Samuel, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism by the Late Rev. Henry Martin*, Cambridge, J. Deighton & Sons, and Stevensons, 1824.

Lerner, Judith A., « British Travellers' Accounts as a Source for Qajar Shiraz », *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University*, vol. 1-4, 1976, p. 205-272.

Lewisohn, Leonard, « An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I : the Ni'matullāhī order : persecution, revival and schism », *BSOAS*, vol. 61/3, 1998, p. 437-464.

« An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II : a socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabī revival to the present day », *BSOAS*, vol. 62/1, 1999, p. 36-59.

« The *Qawā'im al-anwār* of Rāz-i Šīrāzī and Shi'i Sufism in Qajar Persia », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Denis Hermann et Fabrizio Speziale (éd.), Berlin, Klaus Schwarz Verlag/IFRI, 2010, p. 247-271.

Linard, Thomas, « Bibliographie des ouvrages de langue française mentionnant les religions bâbîe ou bahâ'îe (1844-1944) », dans Juan Cole & Susan Maneck (éd.), *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, 1997, vol. 1/3, (http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm).

Littman, David, « Les juifs en Perse avant les Pahlevi », *Les Temps Modernes*, vol. 34, 1979, p. 1910-1935.

Litvak, Lily, *Viaje al interior de Persia : el itinerario de Rivadeneyra (1874-1875)*, Barcelone, Ediciones del Serbal, 1987.

Litvak, Meir, « Continuity and Change in the 'Ulama' Population of Najaf and Karbala', 1791-1904 : A Socio-Demographic Study », *IrSt*, vol. 23, 1990, p. 31-60.

« The Shi'ite Ulama of Najaf and Karbala and the Ottoman Tanzimat », *The Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, vol. 4, 1995,p. 72-88.

Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq. The 'ulama' of Najaf and Karbala', (Cambridge Middle East Studies, number 10) New York, Cambridge University Press, 1998.

« Failed Manipulation : The British, the Oudh Bequest and the Shi'i 'ulama of Najaf and Karbala », *BJMES*, vol. 27/1, 2000, p. 68-89.

« The Finance of the 'Ulamā' Communities of Najaf and Karbalā, 1796-1904 », *DWI*, vol. 40/1, 2000, p. 41-66.

« Madrasa and Learning in Nineteenth Century Najaf and Karbala », dans *Twelver Shi'ism in Modern Times : Religious Culture & Political History*, Rainer Brunner et Werner Ende (éd.), Leyde, Brill, 2000, p. 58-78.

« A Minority which is also a Majority : The Shi'i 'Ulama' in Iraq during the 19th and 20th Centuries » (en hébreu), dans *Minorities, Foreigners and Outsiders in History*, Shulamit Volkov *et al.* (éd.), Jérusalem, Zalman Shazar Center, 2000, p. 221-242.

« Money, Religion and Politics : The Oudh Bequest in Najaf and Karbala', 1850-1903 », *IJMES*, vol. 33/1, 2001, p. 1-21.

Lorentz, John H., « Iran's Great Reformer of the Nineteenth Century : An Analysis of Amīr Kabīr's Reforms », *IrSt*, vol. 4, 1971, p. 85-103.

« Modernization and Political Change in Nineteenth-Century Iran : The Role of Amir Kabir », (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1974).

Lory, Pierre, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.

Louër, Laurence, *Transnational Shia Politics : Religious and Political Networks in the Gulf*, New York, Columbia University Press, 2008.

Luft, Paul, « The Persian Railway Syndicate and British railways policy in Iran », dans *The Gulf in the early 20th Century : Foreign Institutions and Local Responses*, Richard I. Lawless (éd.), Durham, University of Durham, Centre for Middle Eastern & Islamic Studies, 1986, p. 158-215.

Luizard, Pierre-Jean, *La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'État irakien*, Paris, CNRS Éditions, 1991.

« Les confréries soufies en Iraq aux dix-neuvième et vingtième siècles face au chiisme duodécimain et au wahhabisme », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 283-309.

MacEoin, Denis, « From Shaykhism to Babism, a study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam », (Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1979).

« The Bâbî Concept of Holy War », *Religion*, vol. 12, 1982, p. 93-129.

« Early Shaykhî reactions to the Bâb and his claims », dans *Studies in Bábí & Bahá'í History*, Moojan Momen (éd.), vol. I, Los Angeles, Kalimát, 1982, p. 1-47.

« Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi'ism », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 148-176.

« The Shi'i Establishment in Modern Iran », dans *Islam in the Modern World*, Denis MacEoin et Ahmed al-Shahi (éd.), Londres, Croom Helm, 1983, p. 88-108.

« 'Abdal-Reżā Khan Ebrāhīmī », *EIr*, vol. I, 1985, p. 161.

« Abu'l-Qāsem Khan Ebrāhīmī », *EIr*, vol. I, 1985, p. 363-364.

« Aḥsā'ī, Shaikh Aḥmad b. Zayn-al-Dīn », *EIr*, vol. I, 1985, p. 674-679.

« Hierarchy, Authority and Eschatology in Early Babi Thought », dans *In Iran*, P. Smith (éd.), Los Angeles, Kalimát, 1986, p. 95-155.

« Bāb, Sayyed 'Alī Moḥammad Šīrāzī », *EIr*, vol. III, 1989, p. 278-284.

« Bālāsarī », *EIr*, vol. III, 1989, p. 583-585.

« Baraghānī, Mollā Moḥammad-Taqī », *EIr*, vol. III, 1989, p. 740.

« Bayān », *EIr*, vol. III, 1989, p. 878-882.

« The Crisis in Bābī and Bahā'ī Studies : Part of a Wider Crisis in Academic Freedom ? », *BRISMES Bulletin*, vol. 17/1, 1990, p. 55-61

« Orthodoxy and heterodoxy in nineteenth century Shi'ism : the cases of Shaykhism and Bâbism », *JAOS*, vol. 110/2, 1990, p. 323-329.

« A Few Words in Response to Cole's Reply to Mac Eoin », *BRISMES Bulletin*, vol. 18/1, 1991, p. 86-87.

The Sources for Early Bābī Doctrine and History, Leyde, Brill, 1992.

« Cosmogony and Cosmology : vii. In Shaikhism », *EIr*, vol. VI, 1993, p. 326-328.
Rituals in Babism and Baha'ism, Londres/Cambridge, British Academic Press/ I.B. Tauris/Center for Middle Eastern Studies, University of Cambridge, 1994.
« The Trial of the Bab : Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image », dans *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, Juan Cole & Susan Maneck (éd.), vol. 1, 1997 (http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm).
« Shaykhiyya », *EI*², vol. IX, 1998, p. 416-418.
« From Shaykhism to Babism, a Study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam », dans D. MacEoin, *The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism*, Leyde, Brill, 2009, p. 3-249.
The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism, Leyde, Brill, 2009.
MADELUNG, Wilferd, « Akhbāriyya », *EI*² Supplement 1-2, 1980, p. 56-57.
« A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of Working for the Government », *BSOAS*, vol. 43, 1980, p. 18-31.
« Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam », dans *La notion d'autorité au Moyen-Age : Islam, Byzance,Occident*, George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine (éd.), Paris, PUF, 1982, p. 163-174.
Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Londres, Variorum Reprints, 1985.
« Zaydī attitudes to Sufism », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 124-144.
MAGHEN, Z., « Close Encounters : Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunnī Jurisprudence », *Islamic Law and Society*, vol. 6, 1999, p. 348-392.
MAHDAVI, Asghar, « Les archives Aminozzarb, source pour l'histoire économique et sociale de l'Iran (fin du XIXe-début du XXe siècle) », *Le monde iranien et l'islam*, vol. 4, 1976-1977, p. 195-222.
« The Significance of Private Archives for the Study of the Economic and Social History of Iran in the Late Qajar Period », *IrSt*, vol. 6/3-4, 1983, p. 243-278.
MALCOLM, Sir John, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time*, 2 vol., Londres, John Murray, 1815.
Sketches of Persia from the Journals of a Traveller in the East, Philadelphie, Carey, Lea, & Carey, 1828.
MALCOLM (Malkum Khan), « Persian Civilisation », *Contemporany Review*, vol. 59, 1891, p. 238-244.
MANECK, Susan Stiles, « Early Zoroastrian Conversions to the Baha'i Faith in Yazd, Iran », dans *From Iran East and West : Studies in Bábí and Bahá'í History*, Juan Cole et Moojan Momen (éd.), vol. 2, Los Angeles, Kalimát, 1984, p. 70-74.
« The Conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran : Some Preliminary Considerations », *Journal of Baha'i Studies*, vol. 3/3, 1991, p. 39-54.
MANOUKIAN, Setrag, « Fatvas as asymmetrical dialogues : Muhammad Karim Khan Kirmani and his questions », dans *Islamic Legal Interpretation : Muftis and their*

Fatwas, Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick et David S. Powers (éd.), Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996, p. 162-172 ; 351-354.

Martin, Vanessa, *Islam and Modernism : The Iranian Revolution of 1906*, Londres, I.B. Tauris, 1987.

« An Evaluation of Reform and Development of the State in the Early Qajar Period », *DWI*, vol. 36/1, 1996, p. 1-24.

« The British in Bushehr: the Impact of the First Herat War (1838-1841) on the Relations between State and Society », dans *Anglo-Iranian Relations since 1800*, Vanessa Martin (éd.), Londres, Routledge Curzon, 2005, p. 55-66.

The Qajar Pact. Bargaining, Protest and the State in 19th-Century Persia, Londres, I.B. Tauris, 2005.

Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran, 3e éd, Londres, I.B. Tauris, 2007.

« Social Networks and Border Conflicts in the First Herat War 1838-1841 », dans *War and Peace in Qajar Persia : Implications Past and Present*, R. Farmanfarmaian (éd.), Londres, Routledge, 2008, p. 110-122.

Martyn, Henry, *Novum Testamentum Dominiet Solvatoris Nostri Jesu Christi E Craeca in Persicam Linguam a viro reverendo Henrico Martyno*, Petropoli, Jos. Joannem, 1815.

Masroori, Cyrus, « Mirza Ya'qub Khan's Call for Representative Governement, Toleration and Islamic Reform in Nineteenth-Century Iran », *MES*, vol. 37/1, 2001, p. 89-100.

Massi Dakake, Maria, *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, New York, SUNY Press, 2007.

Matthee, Rudi, « Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate », *IJMES*, 21/2, 1989, p. 151-169.

« From Coffee to Tea : Shifting Patterns of Consumption in Qajar Iran », *Journal of World History*, vol. 7, 1996, p. 199-230.

« Suspicion, fear, and admiration : pre-nineteenth-century Iranian views of the English and the Russians », dans *Iran and the Surroundings World : Interactions in Culture and Cultural Politics*, Nikki R. Keddie et Rudi Matthee (éd.), Seattle, University of Washington Press, 2002, p. 121-145.

« Between Sympathy and Enmity : Nineteenth-Century Iranian Views of the British and the Russians », dans *Looking at the Coloniser. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*, Beate Eschment et Hans Harder (éd.), Wiesbaden, Mitteilungen zur Sozial –und Kultur- Geschichte der islamischen Welt, 14, 2004, p. 311-338.

« Tobacco in Iran », dans *Smoke. A Global History of Smoking*, Sander L. Gilman & Zhou Xun (éd.), Londres, Reaktion Books, 2004, p. 58-67.

« Between Arabs, Turks and Iranians : The Town of Basra, 1600-1700 », *BSOAS*, vol. 69, 2006, p. 53-78.

« The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shāh ʿAbbās I (1587-1629) », dans *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Camilla Adang et Sabine Schmidtke (éd.), Würzburg, Ergon Verlag, 2010, p. 245-271.

Matthiesen, Toby, *The Other Saudis : Shiism, Dissent, and Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

« Mysticism, Migration and Clerical Networks : Ahmad al-Ahsa'i and the Shaykhis of al-Ahsa, Kuwait and Basra », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 34/4, p. 386-409.

McChesney, Robert Duncan, « Waqf and Public Policy : The Waqfs of Shah Abbas : 1011-1023/1602-1614 », *Asian and African Studies*, vol. 15, 1981, p. 165-190.

« The Life and Intellectual Development of an Eighteenth Century Shiʿi Scholar Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī Baḥr al-ʿUlūm », *Folia Orientalia*, vol. 22, 1981-1984, p. 163-184.

McDaniel, Robert, « Economic Change and Economic Resiliency in Nineteenth Century Persia », *IrSt*, vol. 4, 1971, p. 36-40.

The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution, Minneapolis, Bilbioteca Islamica, 1974.

McGlinn, Senn, « A Theology of the State from the Bahā'ī Teachings », *Journal of Church and State*, vol. 41, 1999, p. 697-724.

McLean, David, *Britain and Her Buffer State : the Collapse of the Persian Empire, 1890-1914*, Londres, Royal Historical Society, 1979.

Melville, Charles, « The Persian Famine of 1870-1872 : Prices and Politics », dans *Disasters. The Journal of Disasters Studies and Management*, Charles Melville (éd.), vol. 12/4, 1988, p. 309-325.

Menashri, David, *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1992.

Meredith, Colin, « Early Qajar Administration : An Analysis of Its Development and Functions », *IrSt*, vol. 4/2-3, 1971, p. 59-84.

« The Qajar Response to Russia's Military Challenge, 1804-1828 », (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1973).

Mervin, Sabrina, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrîb*) des alaouites vers le chiisme », dans *Islamstudien ohne Ende.Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainner Brunner, Monika Gronke, Jens Peter Laut et Ulrich Rebstock (éd.), Würzburg, Ergon Verlag, 2002 (AKM 54,1), p. 281-288.

« La *hawza* à l'épreuve du siècle : la réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite de 1909 à nos jours », dans *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Maher al-Charif et Salam al-Kawakibi (éd.), Damas, IFPO, 2003, p. 69-84.

« La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chiites imâmites de la fin du 19e siècle à 1960 », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times*

(XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles), Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 95-112.

Miller, William McElwee, *The Baha'i Faith : Its History and Teachings*, South Pasadena, Californie, William Carrey Library, 1974.

Minorsky, Vladimir, « Tabrīz », *EI*, vol. IV, 1934, p. 613-623.

Mirjafari, Hossein, « The Haydari-Ni'mati Conflicts in Iran » (trad. John Perry), *IrSt*, vol. 12, 1979, p. 135-162.

Mizuta, M., « Banking and Settlement of Accounts on Foreign Trade in Tabriz in the Qajar Period » (en japonais), *BSNESJ*, vol. 36/1, 1993, p. 89-106.

Moaddel, Mansoor, « Shi'i political discourse and class mobilization in the tobacco movement in 1890-1892 », dans *A Century of Revolution : Social Movement in Iran*, John Foran (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 1-20.

Modaressi Tabataba'i, Hossein, *An Introduction to Shi'i Law : A Bibliographical Study*, Londres, Ithaca Press, 1984.

« Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence : A Preliminary Survey », *SI*, vol. 59, 1984, p. 141-158.

« The Just Ruler or the Guardian Jurist : An attempt to Link two Different Shi'ite Concepts », *JAOS*, vol. 111, 1991, p. 549-562.

Mojtahed Zadeh, Pirouz, *Small Players of the Great Game. The Settlement of Iran's Eastern Borderlands and the Creation of Afghanistan*, Londres, Routdledge Curzon, 2005.

Momen, Moojan, (éd.), *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844-1944 : Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, George Ronald, 1981.

« The Trial of Mullā 'Alī Basṭāmī : A Combined Sunnī-Shī'ī *Fatwā* against the Bāb », *Iran*, vol. 20, 1982, p. 113-143.

Studies in Bábí & Bahá'í History, vol. I, Los Angeles, Kalimát, 1982.

« The Social Basis of the Bâbi Upheavals in Iran (1848-1853) : A Preliminary Analysis », *IJMES*, vol. 15/2, 1983, p. 157-183.

An Introduction to Shi'i Islam : The History and Docrines of Twelver Shi'ism, New Haven, Yale University Press, 1985.

The Works of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī : A Bibliography based upon Fihrist kutub Mashyikh 'Iẓam of Abū al-Qāsim Ibrāhīmī Kirmānī, Newcastle upon Tyne, 1991.

The Baha'i Faith : a Short Introduction, Oxford, One World, 1999.

« Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi : The Tribulations of a Qazvin Family », *IrSt*, vol. 36/3, 2003, p. 317-337.

Monsutti, Alessandro, Silvia Naef & Farian Sabahi (éd.), *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, Berne, Peter Lang, 2007.

Moosa, Matti, *Extremist Shiites : The Ghulat Sects*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1988.

Moreen, Vera Basch, « The Persecution of Iranian Jews during the Reign of Shāh 'Abbās II (1642-1666) », *Hebrew Union College Annual*, vol. 52, 1981, p. 275-309.

« The Problems of Conversion among Iranian Jews in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *IrSt*, vol. 19, 1986, p. 215-228.

The Iranian Jewry During the Afghan Invasion, Stuttgart, Franz Steiner, 1990.

Morgan, David, « Re-thinking Safavid Shi'ism », dans *The Heritage of Sufism, Volume III : Classical Persian Sufism : the Safavid and Mughal Period*, Leonard Lewisohn et David Morgan (éd.), Oxford, One World, 1999, p. 19-27.

Morikawa, Tomoko, « A Bibliographical Note on Safarnama Materials in the Qajar Period » (en japonais), *Seinan-Ajia kenkyu*, vol. 55, 2001, p. 44-68.

« A Study of the Pilgrimage to the Sacred 'Atabāt » (en japonais), *Journal of Oriental Studies*, vol. 79, 2006, p. 110-178.

Shi'ite Pilgrimage to the Sacred 'Atabāt (en japonais), Kyoto, Kyoto University Press, 2007.

« Pilgrimages to the Iraqi 'Atabat from Qajar era Iran », dans *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*, Pedram Khosronejad (éd.), Wantage, Sean Kingston Publishing, 2012, p. 41-60.

Moris, Zailan, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the 'al-Hikmah al-'arshiyyah'*, Londres/New York, Routledge Curzon, 2003.

Mostofi, Abdollah, *The Administrative and Social History of the Qajar Period. [The Story of my Life]*, (trad. Nayyer Mostofi Green), 3 vol., Costa Mesa, Californie, Mazda, 1997.

Mottahedeh, Negar, « The Mutilated Body of the Modern Nation : Qurrat al-'Ayn Tahira's Unveiling and the Iranian Massacre of the Babis », *CSSAAME*, vol. 18/2, 1998, p. 38-50.

« Resurrection, Return, Reform : Ta'ziyeh as Model for Early Babi Historiographyn », *IrSt*, vol. 32/3, 1999, p. 387-400.

Mottahedeh, Roy P., « Consultation and the political process in the Islamic Middle East of the 9th, 10th and 11th centuries », dans *Islam and Public Law : Classical and Contemporary Studies*, Chibli Mallat (éd.), Londres, Graham & Trotman, 1993, p. 19-27.

The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran, Oxford, Oneworld, 2000.

Mounsey, Augustus H., *Journey through the Caucasus and the Interior of Persia*, Londres, Smith, Elder & co, 1872.

Murata, S., « Anṣārī, Shaykh Mortażā », *EIr*, vol. II, 1987, p. 102-103.

Nabavi, Negin, « Dar al-Funun : The First Modern College in Iran », (M. Phil. Thesis, University of Oxford, 1990).

Nabil Zarandi, Shaykh Mohammad, *The Dawn-Breakers : Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelations*, (Trad. et éd. S. Effendi Rabbani), Wilmette, Illinois, Bahá'í Publishing Trust, 1932.

Nakash, Yitzhak, « An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura' », *DWI*, vol. 33, 1993, p. 161-182.

« The Conversion of Iraq's Tribes to Shi'ism », *IJMES*, vol. 26, 1994, p. 443-463.

The Shiʿis of Iraq, Princeton, Princeton University Press, 1994.
« The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shiʿi Mujtahids in the Early Twentieth Century », *SI*, vol. 81, 1995, p. 153-164.
« Iraqi and Iranian Shīʿism : How Similar Are They ? », dans *Islamstudien ohne Ende.Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainner Brunner, Monika Gronke, Jens Peter Laut et Ulrich Rebstock (éd.), Würzburg, Ergon Verlag, 2002 (AKM 54,1), p. 315-322.
« The Muharram Rituals and the Cult of the Saints among Iraqi Shiites », dans *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, Alessandro Monsutti, Silvia Naef & Farian Sabahi, (éd.), Berne, Peter Lang, 2007, p. 115-136.
Naqvi, Syed Hussain Arif, « The controversy about the Shaikhiyya tendency among shia *ʿulamâ* in Pakistan », dans *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Rainer Brunner et Werner Ende (éd.), Leyde, Brill, 2001, p. 135-149.
Nashat, Guity, « From Bazaar to Market : Foreign Trade and Economic Development in Nineteenth-Century Iran », *IrSt*, vol. 14, 1981, p. 53-85.
The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-1880, Urbana, University of Illinois Press, 1982.
Nasiri-Moghaddam, Nader, *La révolution constitutionnelle à Tabriz à travers les archives diplomatiques françaises*, Paris, Connaissances et savoirs, 2016.
Nasr, Sayyid Hossein, « Spiritual Movements, philosophy and theology in the Safavid Period », dans *The Cambridge History of Iran, vol. 6 : The Timurid and Safavid Periods*, Peter Jackson et Laurence Lockhart (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 656-697.
« The traditional texts used in the Persian madrasahs », dans *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture, vol. 3 : Educational developments in the Muslim World*, Mohammad Taher (éd.), Delhi, Anmol, 1997, p. 56-73.
Nategh, Homa, « Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897) », dans *Les Iraniens d'Istanbul*, Thierry Zarcone et Fariba Zarinebaf-Shahr (éd.), Paris/Téhéran/Istanbul, IFRI/IFEA, 1993, p. 45-60.
Netzer, Amnon, *Judeo-Persian Literature* I : *A Chronicle of Babai b. Farhad*, The Hebrew University of Jerusalem, 1978, p. 1-38 (ms. n°917 of Ben Zvi Institute photoprinted).
« The fate of the Jewish community of Tabriz », dans *Studies in Islamic history and civilization : in honour of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon (éd.), Jerusalem/Leyde, Cana/Brill, 1986, p. 411-419.
« The History of the Forced Converts of Mashhad according to Yaʿqūb Dīlmānīān » (en hébreu), *Peʿamin*, vol. 42, 1990, p. 127-156.
Newman, Andrew J., « The Development and Political Significance of the Rationalist (*Uṣūlī*) and Traditionalist (*Akhbārī*) Schools in Imāmī Shīʿī History From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteen Century A.D », (Ph.D. dissertation, UCLA, Los Angeles, 1986).

« The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late-Safawid Iran. Part 1 : ʻAbdallāh al-Samāhijī's *ʻMunyat al-mumārisīn'* », *BSOAS*, vol. 55/1, 1992, p. 22-52.

« The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late-Safawid Iran. Part 2 : The conflict reassessed », *BSOAS*, vol. 55/2, 1992, p. 250-262.

« The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran : Arab Shiite Opposition to ʻAli al-Karaki and Safawid Shiism », *DWI*, vol. 33/1, 1993, p. 66-112.

« Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran : The Autorship of the *Ḥadīqat al-Shīʻa* Revisited », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 95-108.

The Formative Period of Twelver Shīʻism. Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad, Londres, Curzon, 2000.

« Fayḍ al-Kāshānī and the Rejection of the Clergy/State Alliance : Friday Prayer as Politics in the Safavid Period », dans *The Most Learned of the Shiʻa. The Institution of the Marjaʻ Taqlid*, Linda Walbridge (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 34-52.

« Anti-Akhbārī sentiments among the Qajar *ʻUlamā'* : the case of Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī (d.1313/1895) », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 155-173.

« The *Vezir* and the *Mulla* : a late Safavid Period Debate on Friday Prayer », dans *Études sur l'Iran médiéval et moderne offertes à Jean Calmard*, Michele Bernardini, Masashi Haneda et Maria Szuppe (éd.), *Eurasian Studies*, vol. 1-2, 2006, p. 237-269.

« Towards a Reconsideration of the 'Isfahan School of Philosophy' : Šayḫ Bahā al-Dīn and the role of the Safavid ʻUlamā », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Denis Hermann et Fabrizio Speziale (éd.), Berlin, Klaus Schwarz Verlag/IFRI, 2010, p. 83-121.

Twelver Shiism. Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2013.

Nicolas, A. L. M. (trad.), *Le Livre des sept preuves de la mission du Bab*, Paris, Ernest Leroux, 1902.

Seyyèd Ali Mohammed dit le Bâb, Paris, Dujarric & Cie, 1905.

Essai sur le Cheikhisme, 4 vol., Paris, Librairie Paul Geuthner, 1910.

(trad.) *Le Beyan Persan*, 2 vol., Paris, Ernest Leroux, 1911.

Massacres de Babis en Perse, Paris, Libraire d'Amérique et d'Orient, 1936.

O'Flynn, Reverend Thomas Simeon, « The Western Christian Presence in the Caucasus and Qajar Persia, 1802-1870 », (Ph.D. dissertation, University of Oxford, St-John's College, 2003).

Okazaki, Shoko, « The Great Persian Famine of 1870-1871 », *BSOAS*, vol. 49, 1986, p. 183-192.

Okazaki, Shoko et Eura Kinji, (éd.), *Bibliography on Qajar Persia*, Osaka, Osaka University of Foreign Studies, 1985.

Olson, Roger T., « Persian Gulf Trade and the Agriculture Economy of Southern Iran in the Nineteenth Century », dans *Modern Iran. The Dialectics of Continuity*

and Change, Michael E. Bonine et Nikki R. Keddie (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1981, p. 173-189.

ORAIBI, Ali, « Shīʿī Renaissance : A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th century », (Ph.D. dissertation, McGill University, 1992).

PATAI, Raphael, *Jadīd al-Islām. The Jewish "New Muslims" of Meshhed*, Detroit, Wayne State University Press, 1997.

PAZOUKI, Shahram, « *Fiqh* et soufisme à la période qajare : quelques notes sur l'œuvre juridique des maître niʿmatullāhī Gunābādī », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 113-127.

PERRY, John R., « Justice for the Underprivileged : The Ombudsman Tradition of Iran », *JNES*, vol. 37, 1978, p. 203-215.

« Artificial Antagonisms in Pre-Modern Iran : The Haydari-Neʿmati Urban Factions », dans *The Final Argument : The Imprint of Violence on Society in Medieval and Early Modern Europe*, Donald J. Kagay et L. J. Villahon, (éd.), Londres, The Boydell Press, 1998, p. 107-118.

« Toward a Theory of Iranian Urban Moieties : The *Ḥaydariyyah* and *Niʿmatiyyah* Revisited », *IrSt*, vol. 32/1, 1999, p. 51-70.

« Ḥaydari and Neʿmati », *EIr*, vol. XII, 2004, p. 70-73.

PETERS, Rudolph, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, La Hague, Mouton, 1979.

« *Idjtihād* and *taqlīd* in 18th and 19th century Islam », *WI*, vol. 20, 1980, p. 131-145.

The Jihad in Classical and Modern Times, Princeton, Markus Wiener, 1996.

« Waḳf I. In Classical Islamic Law », *EI²*, vol. XI, 2000, p. 59-63.

PETERSON, Samuel R., « Chairs and Change in Qajar Times », dans *Modern Iran. The Dialectics of Continuity and Change*, Michael E. Bonine et Nikki R. Keddie (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1981, p. 383-390.

PHILIPP, Thomas, « Isfahan 1881-1891 : A Close Up View of Guilds and Production », *IrSt*, vol. 17/1, 1984, p. 391-411.

PIEMONTESE, Angelo, « An Italian Source for the History of Qāǧār Persia : The Reports of General Enrico Anderini (1871-1886) », *East and West*, 1969, p. 147-175.

PIRNAZAR, Jaleh, « The Anusim of Mashhad », dans *Esther's Children. A Portrait of Iranian Jews*, Houman Sarshar (éd.), Beverly Hills/Philadelphia, The Center for Iranian Jewish Oral History, 2002, p. 115-136

PISTOR-HATAM, Anja, *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich : Persiche Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanzimat*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1992.

« Iran and the Reform Movement in the Ottoman Empire : Persian Travelers, Exiles and Newsmen under the Impact of the Tanzimat », dans *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to*

4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea, Bert G. Fragner *et al.* (éd.), Rome, IsMEO, 1995, p. 561-578.

« Non-European View on the Expansion of Europe : Conflicting Views and Emotions Expressed by the Readers of a 19th Century Persian Newspaper », dans *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*, Christoph Herzog, Raoul Motika et Anja Pistor-Hatam (éd.), Heidelberger, Heidelberger Orientverlag, 1995, p. 107-114.

« *Tanẓîmât* oder *Ittiḥâd* : zwei Konzepte osmanisch-persischer Einigung », *Turcica*, vol. 27, 1995, p. 247-261 ; 332-333.

« Islamic Trading Companies as Prerequisite for Progress ; The Case of the *Šerkat-e eslāmīyeh* of Isfahan », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, Rika Gyselen et Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 21, 1999, p. 315-328.

PORTER, Bernard, *The Lion's Share : A Short History of British Imperialism, 1850-1983*, 2e éd, Londres, Longman, 1984.

POURJAVADY, Nasrollah, « Opposition to Sufism in Twelver Shiism », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* Frederick de Jong et Bernard Radtke (éd.), Leyde, Brill, 1999, p. 614-623.

POURJAVADY, Nasrollah et Peter Lamborn WILSON, *Kings of Love : The Poetry and History of the Nî'matullâhî Sufi Order*, Téhéran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

POURJAVADY, Reza et Sabine SCHMIDTKE, « Muslim Polemics against Judaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of Āqā Muḥammad 'Alī Bihbihānī's (1144/1732-1216/1801) *Rādd-i Shubuhāt al-kuffār* », *StIr*, vol. 35/1, 2006, p. 69-94.

« Sayyid Muḥammad Mahdī al-Burūjirdī's (d. 1212/1797) debate with the Jews of Dhu l-Kifl. A survey of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions », dans *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Camilla Adang et Sabine Schmidtke (éd.), Würzburg, Ergon Verlag, 2010, p. 335-395.

POWERS, David S., « The Islamic law of inheritance reconsidered : a new reading of Q. 4 :12B », *SI*, vol. 55, 1982, p. 61-94.

PUROHIT, Teena, *The Aga Khan Case : Religion and Identity in Colonial India*, Harvard, Harvard University Press, 2012.

RAFATI, Vahid, « The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam », (Ph.D. dissertation, UCLA, 1979).

« El desarollo del pensamiento shaykhí en el Islam shi'í », dans *La fe bahá'í y el Islam*, Heshmat Moayyad (éd.), Terrassa, Barcelone, Editorial Bahá'í, 1999, p. 155-181.

RA'ISS-TOUSI, Reza, « The Persian Army 1880-1907 », *MES*, vol. 24/2, 1988, p. 206-229.

RAJABZADEH, Hashem, « Japan as Seen by Qajar Travelers », dans *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*, Elton L. Daniel (éd.), Costa Mesa, Californie, Mazda, 2002, p. 285-309.

REZAI, Omid, « Des particuliers au service du peuple. Le rôle des *vaqf* dans la fondation d'hôpitaux en Iran au début du XX[e] siècle », dans *Hospitals in Iran and India, 1500-1950s*, Fabrizio Speziale (éd.), Leyde, Brill/IFRI, 2012, p. 117-131.

RICHARD, Francis, « Catholicisme et Islam chiite au 'grand siècle'. Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques au XVIIème siècle », *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, vol. 33/3, 1980, p. 339-403.

« Un augustin portugais renégat apologiste de l'islam chiite au début du XVIIIè siècle », *Moyen Orient & Océan Indien/Middle East & Indian Ocean*, vol. 1, 1984, p. 73-85.

RIDGEON, Lloyd, « Revolution and a High-Ranking Sufi : Zahir al-Dowleh's Contribution to the Constitutional Movement », dans *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Tranformations and Transnational Connections*, H. E. Chehabi et V. Martin (éd.), Londres, I.B. Tauris, 2010, p. 143-162.

RINGER, Monica M., « The Discourse on Modernization and the Problem of Cultural Integrity in Nineteenth-Century Iran », dans *Iran and Beyond : Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, Rudi Matthee et Beth Baron (éd.), Costa Mesa, Californie, Mazda, 2000, p. 56-69.

Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran, Costa Mesa, Californie, Mazda, 2001.

Ritter, Markus, *Moscheen und madrasabauten in Iran 1785-1848. Architektur zwischen Rückgriff und Neuerung*, Leiden, 2006, p. 710-715.

RIVADENEYRA, Adolfo, *Viaje al interior de Persia*, 3 vol., Madrid, Imprenta y Esterotipia de Aribau y C[a], 1881.

RIZVI, Saiyid Athar Abbas, *Shah ʿAbd ol-ʿAziz : Puritanism, Sectarian, Polemics and Jihad*, Canberra, Maʿrifat, 1982.

A Socio-Intellectual History of the Isnā ʿAsharī Shīʿīs in India, 2 vol., Canberra, Maʿrifat, 1986.

« Shīʿī Mysticism and Ṣūfism », *Maghreb Review*, vol. 13, 1988, p. 97-108.

RIZVI, Sajjad H., « Being (*wujūd*) and sanctity (*wilāya*) : two poles of intellectual and mystical enquiry in Qajar Iran », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 113-126.

Mulla Sadra Shirazi : His Life, Works and Sources for Safavid Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 2007.

« *Ḥikma mutaʿāliya* in Qajar Iran : Ḥājj Mullā Hādī Sabzavārī and the School of Mullā Ṣadrā », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIII[th]-XX[th] centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIII[e]-XX[e] siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 51-70.

ROSEN, Lawrence, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

ROYCE, William R., « Mir Maʿsum ʿAli Shah and the Niʿmat Allahi Revival 1776-1777 to 1796-1797 : A Study of Sufism in Late Eighteenth Century Iran », (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1979).

Rubin, Michael, « The Telegraph and Frontier Politics : Modernization and the Demarcation of Iran's borders », *CSSAAME*, vol. 16/2, 1998, p. 59-72.

« Telegraph Workers and their Society in Qājār Iran », dans *Iran. Questions et connaissances. Actes du IVe congrès européen des etudes iraniennes, organise par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999*,vol. II : *Périodes médiévale et moderne*, Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 26, 2002, p. 349-369.

Sachedina, Abd al-Aziz Abd al-Hussein, « Al-Khums : The Fifth in the Imami Shi'i Legal System », *JNES*, vol. 39, 1980, p. 276-289.

Islamic Messianism : The Idea of the Mahdî in Twelver Shî'ism, Albany, New York, SUNY Press, 1981.

The Just Ruler (al-Sultan al-'Adil) in Shi'ite Islam : The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence, Oxford, Oxford University Press, 1988.

« The Just Ruler or the Guardian Jurist : An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts », *JAOS*, vol. 111/ 3, 1991, p. 549-562.

Sahim, Haideh, « Jews of Iran in the Qajar period : persecution and perseverance », dans *Religion and Society in Qajar Iran,* Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 293-310.

Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage, 1979.

Culture and Imperialism, New York, Alfred A. Knopf, 1993.

Salati, Marco, « La *Lu'lua al-Baḥrayn fî l-iǧâza li-qurratay al-'ayn* di Shayh̲ Yûsuf b. Aḥmad al-Baḥrânî (1107-1186/1695-1772) : per lo studio della shî'a di Baḥrayn », *Annali di Ca' Foscari*, vol. 28/3, 1989, p. 111-145.

Ascesa e Caduta di una famiglia di Ašrāf Sciiti di Aleppo : I Zuhrāwī o Zuhrā-Zāda (1600-1700), Rome, IPO, 1992.

« Una fonte poco nota per lo studio dello sciismo d'Iran nel secolo XVIII : il *Tatmīm amal al-āmil* di 'Abd al-Nabī al-Qazwīnī al-Yazdī », *Annali di Ca' Foscari*, vol. 39/3, 2000, p. 169-200.

Savory, Roger, « Orthodoxy and Aberrancy in Ithnā 'Asharī Shī'ī Tradition », dans *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, Wael B. Hallaq et Donald P. Little (éd.), Leyde, Brill, 1991, p. 169-181.

« The visit of three Qajar princes to England (May-September 1836/Ṣafar-Jumādā I 1252) », dans *Iran and Iranian Studies : Essays in Honor of Iraj Afshar*, Kambiz Eslami (éd.), Princeton, Zagros Press, 1998, p. 220-237.

Sayyid, Ridwan al, « *Dār al-ḥarb* and *Dār al-Islām :* traditions and interpretations », dans *Religion between violence and reconciliation*, Thomas Scheffler (éd.), Orient-Institut der DMG, Würzburg, Ergon Verlag, 2002, p. 123-133.

Scarcia, Gian Roberto, « A Proposito del Problema della Sovranitá presso gli Imamiti », *AIUON*, vol. 7, 1957, p. 95-126.

« Intorno alle Controversie tra Ahbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia », *RSO*, vol. 33, 1958, p. 211-250.

« Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli shaikhi in Persia », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 29/2, 1958, p. 215-241.

« Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḫī e Bālāsarī », *AIUON*, vol. 13, 1963, p. 186-203.

Scharbrodt, Oliver, « The *quṭb* as Special Representative of the Hidden Imam : the Conflation of Shi'i and Sufi *Vilāyat* in the ni'matullāhī Order », dans *Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (xviii^th^-xx^th^ centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (xviiie-xxe siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 33-49.

Schirrmacher, Christine, « The Influence of Higher Bible Criticism on Muslim Apologetics in the Nineteenth Century », dans *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, Jacques Waardenburg (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 270-279.

Schmidtke, Sabine, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-1435 – nach 906-1501)*, Leyde, Brill, 2000.

Schneider, Irene, « Muḥammad Bāqir aš-Šaftī von Isfahan (1180-1260/1766-1844) – Ein Beitrag zur Untersuchung der Jurisdiktion im Qāǧārenreich », *Der Islam*, vol. 79, 2002, p. 240-273.

The Petitioning System in Iran : State, Society and Power Relations in the late Nineteenth Century, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006.

Sefatgol, Mansur, « The Question of Awqāf under the Afsharids (1735-1803/1148-1218) : Safavid Heritage and Nadir Shah's Measures », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, Rika Gyselen et Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 21, 1999, p. 209-231.

« Safavid Administration of Avqāf : Structure, Changes, and Functions, 1077-1135/1666-1722 », dans *Society and Culture in the Early Modern Middle East : Studies on Iran in the Safavid Period*, Andrew J. Newman (éd.), Leyde, Brill, 2003, p. 397-408.

Seyf, Ahmad, « Some Aspects of Economic Development in Iran, 1800-1906 », (Ph.D. dissertation, University of Reading, 1982).

« Land tenure and taxation in Iran, 1800-1906 », dans *Essays on the Economic History of the Middle East*, Elie Kedourie et Sylvia Haim (éd.), Londres, Franck Cass, 1988, p. 70-92.

« Despotism and the Peasantry in Iran in the Nineteenth Century : an Overview », *Iran*, vol. 31, 1993, p. 137-147.

« Foreign Trade and the Economy of Iran in the Nineteenth Century », *Iran*, vol. 34, 1996, p. 117-128.

« Obstacles to the Development of Capitalism in Late Nineteenth Century Iran », *MES*, vol. 34/3, 1998, p. 54-82.

« Foreing Firms and Local Merchants in Nineteenth-Century Iran », *MES*, vol. 36/4, 2000, p. 137-155.

SHAHNAVAZ, Shahbaz, *Britain and the Opening up of South-West Persia: 1880-1914: A Study in Imperialism and Economic Dependence*, Londres, Routledge Curzon, 2005.

AL-SHAYBI, Mustafa Kamil, « Studies in the Interaction of Sufism and Shiʿism to the rise of the Safavids », (Ph.D, Cambridge University, 1961).

Sufism and Shiʿism, Surrey, L.A.A.M, 1991.

SHEIKHOLESLAMI, Ali Reza, « The Sale of Offices in Qajar Iran, 1858-1896 », *IrSt*, vol. 4, 1971, p. 104-118.

« The Patrimonial Structure of the Iranian Bureaucracy in the Late Nineteenth Century », *IrSt*, vol. 11, 1978, p. 199-258.

The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871-1896, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997.

« Patrimonial Monarchy: Nasir al-Din Shah, 1848-1896 », *CSSAAME*, vol. 18/2, 1998, p. 17-30.

SHOGHI EFFENDI, (éd. et trad.), *The Dawnbreakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahai Revelation*, Wilmette, Illinois, Bahai Publishing Trust, 1932.

SHUSTER, William Morgan, *The Strangling of Persia: Story of European Diplomacy and Oriental Intrigue that resulted in Denationalization of Twelve Million Mohammedans*, New York, The Century Co., 1912.

SIDDIQI, Muhammad Zubayr, « The concept of *ḥudūd* and its significance », *IC*, vol. 55, 1981, p. 191-207.

Hadîth Literature: Its Origin, Development and Special Features, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.

SINDAWI, Khalid, « The Dreams of *Ḥusayn Ibn ʿAli* and his Family in Shīʾīte Maqātil Literature », *ANES*, vol. 39, 2002, p. 182-200.

« Ḥawza Institution and Its Role in Shaping Modern Shiʾite Identity: The Ḥawzas of al-Najaf and Qumm as a Case Study », *MES*, vol. 43, 2007, p. 831-856.

« Religious Instruction among the Shīʿites of Jabal ʿĀmil (Southern Lebanon 1370-1780) », *Orientalia Suecana*, vol. 57, 2008, p. 90-118.

SIRRIYEH, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, Surrey, Curzon, 1999.

SMITH, Peter, « The Bábí Movement: A Resource Mobilization Perspective », dans *Studies in Bábí and Bahá'í History, Volume Three: in Iran*, Peter Smith (éd.), Los Angeles, Kalimát, 1986, p. 33-94.

The Bābī and Bahāʾī Religions: from Messianic Shīʿism to a World Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

A Short History of the Bahá'í Faith, Oxford, Oneworld, 1996.

SOMEL, Selçuk Akşin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Leyde/Boston/Köln, Brill, 2001.

SOROUDI, Sorour, « Jews in Islamic Iran », *Jerusalem Quartely*, vol. 21, 1981, p. 99-114.

« The Concept of Jewish Impurity and its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions », *Irano-Judaica*, vol. III, 1994, p. 142-170.

Sourdel, Dominique, *L'Imamisme vu par al-Shaikh al-Mufid*, Paris, Geuthner, 1974.
Speziale, Fabrizio, « À propos du renouveau *Niʿmatullāhī*. Le centre de Hyderabad au cours de la première modernité », *StIr*, vol. 42/1, 2013, p. 91-118.
Stark, Rodney et William Sims Brainbridge, « Of Churches, Sects, and Cults : Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements », *JSSR*, vol. 18, 1979, p. 122-126.
Stewart, Devin J., « The Humor of the Scholars : The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri (d. 1112/1701) », *IrSt*, vol. 22/4, 1991, p. 47-81.
« Twelver Shiʿi Jurisprudence and its Struggle with Sunni Consensus », (Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1991).
« Notes on the Migration of ʿAmili Scholars to Safavid Iran », *JNES*, vol. 55, 1996, p. 81-103.
Islamic Legal Orthodoxy : Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998.
« The Genesis of the Akhbârî Revival », dans *Safavid Iran and her Neighbors*, Michel Mazzaoui (éd.), Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, p. 169-193.
« Muhammad b. Jarir al-Tabari's al-Bayan an *usul al-ahkam* and the Genre of *usul al-fiqh* in Ninth-Century Baghdad », dans *Abbasid Studies : Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002. Orientalia Lovaniensia Analecta 135*, James Montgomery (éd.), Louvain, Peeters, 2004, p. 321-349.
Stewart, Devin J., Baber Johansen et Amy Singer, *Law and Society in Islam*, Princeton, New Jersey, Markus Wiener, 1996.
Suzuki, Hitoshi, « A note on the Jan. 20 *Akhtar* Article concerning the Persian Tobacco Concession », *AJAMES*, vol. 1, 1986, p. 310-331.
Sykes, Major Percy, *Ten Thousand Miles in Persia*, Londres, John Murray, 1902.
Szyliowicz, Joseph, *Education and the Modernization in the Middle East*, Ithaca, New York, Ithaca University Press, 1973.
Tabandeh, Reza, « The Rise of Niʿmatullāhī Shiʿite Sufism in Early Nineteenth-Century Qājār Persia : Ḥusayn ʿAlī Shāh, Majdhūb ʿAlī Shāh, Mast ʿAlī Shāh and their Battle with Islamic Fundamentalism », (Ph.D. dissertation, University of Exeter, 2013).
Tandon, B. N., « Administrative Reorganization in Iran, 1875-1900 », *Indo-Iranica*, vol. 15/3, 1962, p. 19-32.
« The British Policy Towards the Maintenance of Territorial Integrity and Independence of Iran, 1875-1900 », *Indo-Iranica*, vol. 16/3, 1963, p. 50-63.
« Financial Stringency in Iran and British Attitude Towards it, 1892-1900 », *Indo-Iranica*, vol. 17/4, 1964, p. 40-52.
Ter-Oganov, Nugzar, « The Persian Cossack Brigade : An Outpost of Russian Tsarism in Iran (1879-1921) », dans *Iran. Questions et connaissances. Vol III. Cultures et Sociétés Contemporaines*, Bernard Hourcade (Textes réunis par), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 27, 2003, p. 227-239.

Terrier, Matthieu, « De l'éternité ou de la nouveauté du monde. Parcours d'un problème philosophique d'Athènes à Ispahan », *JA*, vol. 299/1, 2011, p. 369-421.

« Apologie du soufisme par un philosophe shī'ite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevarī », *SI*, vol. 109/2, 2014, p. 240-273.

Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite. « L'aimé des cœurs » de Quṭb al-Din Aškevāri, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

« Defense of Sufism among Twelver Shi'i Thinkers of the pre-modern and modern Era : Topics and Arguments », dans *Shi'ism and Sufism in Early Modern and Modern Times : Historical Relations and Confreric Developments*, Denis Hermann et Mathieu Terrier (éd.), Londres, I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, à paraître en 2018.

Thomas, Kenneth J., « Bible. vii. Persian translations of the Bible », [avec Fereydun Vahman] *EIr*, vol. IV, 1990, p. 209-213.

Tsadik, Daniel, « Nineteenth Century Shi'i Anti-Christian Polemics and the Jewish Aramaic *Nevuat Ha-Yeled* [The Prophecy of the Child] », *IrSt*, vol. 37/1, 2004, p. 5-15.

« Religious disputations of Imāmī Shī'īs against Judaism in the late eighteenth and nineteenth centuries », *StIr*, vol. 34, 2005, p. 95-134.

Between Foreigners and Shi'is. Nineteenth Century Iran and its Jewish Minority, Standford, Standford University Press, 2007.

« Jews in the Pre-Constitutional Years : The Shiraz Incident of 1905 », *IrSt*, 43/2, 2010, p. 239-263.

Tucker, Ernest, « Nadir Shah and the Ja'fari *Madhhab* Reconsidered », *IrSt*, vol. 27, 1994, p. 163-179.

Turner, Colin P., « Still Waiting for the Imam ? The Unresolved question of *intiẓār* in Twelver Shi'ism », *Persica*, vol. 15, 1995, p. 29-47.

Islam Without Allah ? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran, Richmond, Surrey, Curzon, 2000.

Usscher, John, *A Journey from London to Persepolis Including Wanderings in Daghestan, Georgia, Armenia, Kurdistan, Mesopotamia and Persia*, Londres, Hurst and Blackett, 1865.

Van den Bos, Matthijs, « A Modern Iranian Shiite Friend of God – Nūr 'Alī Shāh II (1867-1918) », *Persica*, vol. 27, 2002, p. 1-15.

Mystic Regimes. Sufism and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic, Leyde, Brill, 2002.

Vaziri, Mostafa, *Iran as Imagined Nation. The Construction of National Identity*, 2e éd., Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2013.

Velasco, Ismael, « Academic Irrelevance or Disciplinary Blind Spot ? Middle Eastern Studies and the Bahā'ī Faith Today », *MESA Bulletin*, vol. 35/2, 2001, p. 188-200.

Voll, John, « The Sudanese Mahdi : Frontier Fundamentalist », *IJMES*, vol. 10, 1979, p. 145-166.

Islam : Continuity and Change in the Modern World, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1994.

Volodarsky, Mikhail, « Persia and the Great Powers, 1856-1869 », *MES*, vol. 19/1, 1983, p. 75-92.

« Persia's Foreign Policy between the two Herat Crises, 1831-1856 », *MES*, vol. 21/2, 1985, p. 111-151.

« Russian diplomacy during the Anglo-Persian conflict of 1855-1857 », *Central Asia Survey*, vol. 6/2, 1987, p. 43-54.

Von Thielmann, Max, *Journey in the Caucasus, Persia and Turkey in Asia*, (trad. Charles Heneage), Londres, John Murray, 1875.

Vosuqi, Mohammad Baqer, « L'Ayatollah Seyyed Abdolhossein Lâri et son "manifeste pour la défense" (1915) », dans *La Perse et la Grande Guerre*, Oliver Bast (éd.), Téhéran, IFRI, 2002, p. 277-291.

« Remarques sur la pensée politique de l'ayatollah Lārī durant le mouvement constitutionnel », dans *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times (XVIII*[th]*-XX*[th] *centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (xviii*[e]*-xx*[e] *siècles)*, Denis Hermann et Sabrina Mervin (éd.), Beyrouth, OIB/IFRI, 2010, p. 171-180.

Wagner, Moritz, *Travels in Persia, Georgia and Koordistan*, Londres, Hurst and Balckett, 1856.

Waibel, Joachim M., « The Making of the Treaty of Paris and the Futility of the War between Great Britain and Persia 1856-1857 », *Qajar Studies*, vol. 5, 2005, p. 81-124.

Walbridge, John, « The Babi Uprising in Zanjan : Causes and Issues », *IrSt*, vol. 29/3-4, 1996, p. 339-362.

« Documents and Narratives Sources for the History of the Battle of Zanjan », dans *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, Juan Cole (éd.), vol. 2, 1998 (http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers.htm).

Walbridge, Linda, (éd.), *The Most Learned of the Shiʿa. The Institution of the Marjaʿ Taqlid*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Walcher, Heidi A., *In the Shadow of the King : Zill al-Sultan and Isfahan under the Qajars*, Londres, I.B. Tauris, 2008.

Waugh, Earle H., « Muḥarram rites : community death and rebirth », dans *Religious Encounters with Death : Insights from the History and Anthropology of Religions*, Frank E. Reynolds et Earle H. Waugh (éd.), Université Park, Londres, Pennsylvania State University Press, 1977, p. 200-213.

Werner, Christoph, « Ambiguity in Meaning : The *vakīl* in 18th and early 19th-century Iran », dans *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, held in Cambridge, 11th to 15th September 1995. Part 2 : Medieval and Modern Persian Studies*, Charles Melville (éd.), Wiesbaden, Reichert, 1999, p. 317-325.

« A Safavid Vaqf in Qajar Times–the Ẓahīrīya in Tabriz », dans *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, Rika Gyselen et Maria Szuppe (éd.), Paris, Peeters, AAEI, *Studia Iranica*, Cahier 21, 1999, p. 233-248.

An Iranian Town in Transition. A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747-1848, Wiesbaden, Harrassowits Verlag, 2000.

« The Amazon, the Sources of the Nile, and Tabriz : Nadir Mirza's *Tārīkh va jughrāfī-yi dār al-salṭana-yi Tabrīz* and the Local Historiography of Tabriz and Azerbaijan », *IrSt*, vol. 33/1-2, 2000, p. 165-184.

What is a Mujtahid ? Functions and Stratification of Tabrizi 'Ulama in the Early Qajar Period, Tokyo, (Islamic Area Studies Project. Working Paper Series 19), 2000.

« Formal Aspects of Qajar Deeds of Sale », dans *Persian Documents : Social History of Iran and Turan in the Fifteenth-Nineteenth Centuries*, Nobuaki Kondo (éd.), Londres, Routledge Curzon, 2003, p. 13-49.

« Pious merchants : religious sentiments in wills and testaments », dans Robert Gleave (éd.), *Religion and Society in Qajar Iran*, Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 211-226.

« Soziale Aspekte von Stiftungen zugunsten des Schreins von Imām Rižā in Mašhad, 1527-1897 », dans *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*, Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch et Lucian Reinfandt (éd.), Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 167-189.

Wensinck, A. J., « Nadjis », *EI*[2], vol. VII, 1993, p. 870.

Weiss, Bernard G., « Interpretation in Islamic Law : the Theory of Ijtihād », dans *Islamic Law and Legal Theory*, Ian Edge (éd.), Aldershot, Dartmouth, 1996, p. 273-286.

Wickens, Georgii Michaelis, « Shah Muzaffar al-Din's European tour, AD 1900 », dans *Qajar Iran : Political Social and Cultural Change 1800-1925*, Clifford Edmund Bosworth et Carole Hillenbrand (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1983, p. 34-47.

Williams, A. V., « Zoroastrian and Judaic Purity Law. Reflections on the Viability of a Sociological Interpretation », dans *Irano-Judaica III*, Shaul Shaked et Amnon Netzer (éd.), Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1994, p. 72-89.

Wilson, Bryan R., « An Analysis of Sect Development », dans *Patterns of Sectarianism : Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, Bryan R. Wilson (éd.), Londres, Heinemann, 1967, p. 22-45.

« A Typology of Sects », dans *Sociology of Religion*, Roland Robertson (éd.), Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 361-383.

Wolff, Rev. Joseph, *Missionary Journal and Memoir of the Rev. Joseph Wolff*, (rev. et éd. par John Bayford) 3 vol., Londres, J. Duncan, 1829.

Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammadians and Other Sects, Londres, J. Nisbet & Co., 1835.

Wright, Denis, *The English amongst the Persians : During the Qajar Period 1787-1921*, Londres, Heinemann, 1977.

« British travelers in Qajar Period and their books », dans *Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan*, Daniel L. Elton (éd.), Costa Mesa, Californie, Mazda, 2002, p. 359-369.

Yapp, Malcolm Edward, *Strategies of British India : Britain, Iran, and Afghanistan, 1798-1850*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Yazdani, Mina, « *The Confession of Dolgoruki* : The Crisis of Identity and the Creation of a Master Narrative », dans *Iran Facing Others. Identity Boundaries in a Historical Perspective*, Abbas Amanat et Farzin Vejdani (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 243-264.

Yazdani, Sohrab, « Heterodox intellectuals of the Iranian Constitutional Revolution », dans *Religion and Society in Qajar Iran*, Robert Gleave (éd.), Londres/New York, Routledge Curzon, 2005, p. 174-191.

Yeroushalmi, David, *The Jews of Iran in the Nineteenth Century. Aspects of History, Community, and Culture*, Leyde, Brill, 2008.

Zahibi-Moghaddam, Siyamak, « The Babi-State Conflict at Shaykh Tabarsi », *IrSt*, vol. 35/1-3, 2002, p. 87-112.

Zarcone, Thierry, « La situation du Chi'isme à Istanbul à la fin du xixe et au début du xxe siècle », dans *Les Iraniens d'Istanbul*, Thierry Zarcone et Fariba Zarinebaf-Shahr (éd.), Paris/Téhéran/Istanbul, IFRI/IFEA, 1993, p. 97-112.

Zwemer, Samuel Marinus, *The Law of Apostasy in Islam. Answering the Questions Why There are so Few Moslem Converts, and Giving examples of their Moral, Courage and Martyrdom*, Londres/Edimbourg/New York, Marshall Brother, 1924.

Index

Table des matières

TROISIÈME PARTIE
LES RAPPORTS SOCIAUX ENTRE COMMUNAUTÉS SHAYKHIES ET NON-SHAYKHIES

QUATRIÈME PARTIE
LES SHAYKHIS FACE AUX BOULEVERSEMENTS POLITICO-RELIGIEUX